

بجدة التأليف والترجمة والنشر

الرسالة الخامسة

خلاصة العلم الحديث

فلسفة المحدثين والمعاصرين

تأليف

أ. وولف

أستاذ المنطق بجامعة لندن

نقله إلى العربية

الدكتور

أبو العلاء عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول

سلسلة المعارف العامة

طبعة تحت التأليف والترجمة والنشر

الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المترجم

تعتبر هذه الرسالة جزءاً متمماً للرسالة الأولى من كتاب « خلاصة العلم الحديث » التي عنوانها « عرض تاريخي للفلسفة والعلم » ، فإن هذه تبتدىء من حيث تنتهى تلك . غير أن الأستاذ « وولف » مؤلف الرسالتين قد نحا في كل منهما نحواً خاصاً وتوخى غرضاً معيناً : فاتبع في الأولى طريقة العرض التاريخي لمسائل الفلسفة والعلم ، ذاكرةً أهم الحركات الفلسفية والعلمية التي قامت في كل عصر ، باحثاً العوامل التي ساعدت على قيامها أو على حيويتها ، متتبّعاً للمذاهب الفلسفية والعلمية تبعاً تاريخياً ، أو بعبارة أصبح مصوراً لنا تطور التفكير البشري في ناحيته العلمية والفلسفية منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً ، أى منذ بزغت شمس التفكير العلمي الفلسفي في أوروبا حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . أما رسالتنا فلم يكن للمؤلف بدٌّ من ترك طريقة العرض التاريخي فيها ، لأن العصر الذي كتب عنه لا يتجاوز نصف قرن ، ومثل هذا الزمن القصير لا يحتمل التقسيم إلى أدوار تاريخية ذات شأن . لذلك لجأ الأستاذ « وولف » — بمد مقدمة طويلة قيمة لخص فيها أمهات مسائل الفلسفة والطرق المختلفة التي عالج بها الفلاسفة حل هذه المسائل — إلى

وصف فلسفة المحدثين وأهم مميزاتها واتجاهاتها ، ثم ذكر تحت كل اتجاه أو كل مذهب خلاصات دقيقة مركزة عن عدد من الفلاسفة الذين يتمثل في فلسفاتهم ذلك الاتجاه ، وقد بلغت عدة الفلاسفة الذين كتب عنهم تسعة وثلاثين تمثل فيهم النزعات الفلسفية والفلسفة العلمية في كل نواحيها وضروب نشاطها في أوروبا وأمريكا وأفريقية الجنوبية .

ولئن كانت مسائل العلم قد عولجت في الرسالة الأولى مستقلة نوعاً ما عن مسائل الفلسفة ، وذكر المؤلف قصة كل منهما إلى جانب الأخرى ، مع الإبقاء أحياناً إلى وجوه الارتباط أو وجوه الاختلاف بين الاثنين ، فإننا في الرسالة الثانية نجد القصتين ممتزجتين إلى درجة لا نستطيع معها التمييز بين عناصرهما . والحق أن الفلسفة لم تتجه اتجاهها عليها بحثاً ، بيولوجياً أو ميكانيكياً أو كيميائياً أو رياضياً وتنصبغ بصبغة الناحية العلمية الخاصة التي تخضع لها إلا في العصر الأخير الذي هو موضوع هذه الرسالة ، ثم اصطحب العلم والفلسفة زماناً طويلاً ، بل اتحدتا وتصدر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفي ، واستمر الحال كذلك حتى أواسط القرن السابع عشر ، ولكن لم نعهد في تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية كاملة قامت على دعائم علمية صرفة إلا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين . أما الاتجاه الذي أشرنا إليه فلم يكن لأن نظرية علمية خاصة قد أثرت في وجهة نظر الفيلسوف ، بل لأنه لم تكن وضعت بعد حدود فاصلة بين العلوم القائمة على مناهج البحث التجريبي ، والعلوم القائمة على النظر والعقل المجرد ..

وإننا إذا استثنينا طائفة المذاهب المثالية والمذاهب الروحية الواردة في هذه الرسالة ، صبح لنا القول بأن مذاهب الحداثيين والمعاصرين هي نظريات فلسفية علمية معاً مستندة إلى وجهات نظر علمية خاصة في التطور أو في تركيب المادة ، أو في معنى الحياة ، أو معنى الزمان والمكان وهكذا : وأن لا فرق في رسالتنا بين الفيلسوف العميق في فلسفته والعالم العميق في علمه .

ولقد كانت هذه اللمزة نفسها من أكبر العوامل التي زادت في صعوبة نقل هذه الرسالة إلى اللغة العربية ، إذ كثرت فيها المصطلحات الفلسفية العلمية الحديثة التي لم تستقر بعد في لغاتها الأوروبية والتي لا يكاد يتعدى استعمالها الواضعين لها ، وكلهم أحياء أو ممن ماتوا من عهد قريب ، وهذه المصطلحات غريبة في لغاتها غير محدودة المفهوم ، فرادقاتها الجديدة في اللغة العربية أغرب وأقل تحديداً . على أنني لم ألتجأ إلى وضع مرادفات للاصطلاحات الأفرنجية في كل حالة ، بل كثيراً ما استعملت اصطلاحات عربية قديمة تعبر عن المعاني الجديدة أو تقرب منها بقدر الإمكان . وهذه الرسالة على قصرها جامعة لزيادة التفكير الفلسفي والعلمي القديم والحديث . إذ الحديث قائم أبداً على التراث القديم ، ويتبين لقارئها مدى نجاح أو إخفاق العقل البشري في محاولته بشق الأساليب حل المشكلة الأساسية التي نصب نفسه لحلها : أعني ما هي الحقيقة وما موقف الإنسان منها ؟ غير أن المؤلف قد لجأ إلى طريقة الإيجاز والتركيز وقصر همه على ذكر النقط الأساسية في فلسفة كل فيلسوف ؛ بل لقد بالغ في هذا أحياناً إلى

درجة أن القارئ لا يكاد يظفر من خلاصاته بفكرة واضحة عن الفيلسوف الذى يكتب عنه . وهذه صعوبة ثانية نضيفها إلى سابقتها . ولكن المؤلف لم يدع فى الوقت نفسه أن رسالته أكثر من دليل يسترشد به طلاب الفلسفة ومحبوها فى الرجوع إلى مطولات هذا العلم ، ومقدمة أو مذكرة تحصر مسائل الفلسفة وحلولها وأهم النزعات فيها شأن كل مقدمة أو مذكرة .

ويجب ألا يفوتنى هنا أن أذكر أن بعض الفلاسفة (وهم قليلون لحسن الحظ) ممن كتب عنهم المؤلف قد ذكروا أشياء للذين عليها مأخذ ، إما لأنها تمس الأديان فى صميمها ، أو أنها لم توضع فى عبارات تتفق والروح التقليدية المشبعة بالاحترام والمطف عند معالجتهم بعض مسائل الدين معالجة فلسفية . أما الآخرون فمنهم من كان دينيا فى اعتقاداته وشعوره إلى حد كبير . ونحن نحافظ على الأصل ، وتأدية لأمانة النقل ، قد تركنا كل فيلسوف يتكلم عن نفسه ويشرح ما يقصده من فلسفته ، وللقارئ أن يحكم له أو عليه .

هذا وقد راعينا فى نقل هذه الرسالة المحافظة على الأصل بقدر المستطاع من غير أن نلتزم حرفية الترجمة التى كثيرا ما تؤدى إلى استغراق اللغى على القارئ أو نذهب فى التصرف فى معانيه إلى الحد الذى يفسد عليه مراده ونرجو أن نكون قد وفقنا أو قاربنا التوفيق فى هذه المهمة .

مترجم الرسالة
أبراهيم عفيفي

القاهرة فى { ٢٣ صفر سنة ١٣٥٥
١٤ مايو سنة ١٩٣٦ }

فلسفة المحدثين والمعاصرين

الفصل الأول

تحديد الفلسفة

إن الرابطة القوية التي كانت في بادئ الأمر تربط الفلسفة بالعلوم قد انقسمت عراها بمضى الزمن لما كثرت أنواع المعارف الإنسانية وتعددت نواحي تلك الكثرة فأدت تدريجيًا إلى ضرورة توزيع الجهود العقلية وتوجيهه وجهات مختلفة ؛ فلم يقف الأمر عند وضع حد فاصل بين الفلسفة والعلوم فحسب ، بل إن العلوم نفسها قد تميزت أجزاءها بعضها عن بعض ، وتشعبت شعبًا كثيرة ، وكذلك انقسمت الفلسفة إلى طائفة مختلفة من الدراسات . وعلى الرغم من هذا ظل بعض العلماء حتى أوائل القرن التاسع عشر يعتقد أن المعرفة الإنسانية وحدة لا تقبل التجزئة ، وأن العلوم إن هي إلا فروع خاصة من الفلسفة . غير أن الحال لم تدم على ذلك طويلا ، فقد قضى على هذا الاعتقاد في غضون ذلك القرن ، وبدأ يظهر العداء الصريح بين العلم والفلسفة ، وهو عداء ربما يرجع السبب الأكبر فيه إلى بعض الفلاسفة المثاليين من الألمان الذين بالغوا في تعديهم على مسائل العلوم فأناروا بذلك حقا عامًا عند العلماء . ومن الغريب أنك تجد هذه الروح ظاهرة حتى في بلد كاسكتلنده التي اشتهرت بأن كل

رجل فيها فيلسوف ؛ فتجد مثلاً عالماً كبيراً مثل لورد « كلفن » لا يخفى ازدرائه واحتقاره لفيلسوف مثل « إدوارد كيرد » ، وهما أستاذان معاً في جامعة « جلاسجو » . ولكن هذه العداوة قد تلاشت شيئاً فشيئاً ، ودخل كثير من العلماء في زمرة الفلاسفة . أما اليوم فيوشك أن يُحدث تدخل العلماء الحديثين في شؤون الفلسفة وتعديهم على مسائلها من الارتباك والصعوبات ما أحدثه تدخل الفلاسفة وتعديهم على مسائل العلوم منذ قرن مضى .

والذى يعيننا هنا إنما هو تقسيم الفلاسفة إلى أقسام أو فروع مختلفة ، وذكر بعض الشيء عن كل واحد من هذه الفروع لنهد بذلك السبيل إلى جعل دراسة فلسفة المُحدثين والمعاصرين مفهومة بوجه عام للفلسفة ثلاثة فروع أساسية هي :

- (١) « الأنطولوجيا » أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقتها
- (٢) « الابستمولوجيا » أو نظرية المعرفة ، أو دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنسانى وصوابه وخطئه وحدوده التى يقف عندها

- (٣) « الاكسيولوجيا » ، وهو البحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالاتها ، (ويراد بالقيم هنا الخير والجمال) .

وقد يطلق اسم الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة) على البحثين الأولين . أى مبحثى الوجود والمعرفة معاً ؛ ولكن يُتساهل أحياناً فيطلق اسم الميتافيزيقا على مبحث الوجود وحده ، أو مبحث العلم وحده . ويدخل

تحت فلسفة القيم فرعان : هما علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية ، وهى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى يُقاس بها السلوك الإنسانى ؛ وعلم الجمال ، أو فلسفة الجمال ، وهى البحث فى المثل العليا ، أو المعايير التى يقاس بها الفن .

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه ؛ منها المنطق ، وهو العلم الذى يبحث عن الشروط العامة للتفكير الصحيح . والمنطق منزلة خاصة من بين سائر الدراسات الأخرى إذ يعد بحق مقدمة أساسية لها جميعها ، بما فيها الفلسفة . ومن الفروع الأخرى للفلسفة « علم النفس » أو دراسة الحياة العقلية ؛ وقد استقل هذا العلم أخيراً عن الفلسفة . ومنها دراسات أخرى تسمى بأسماء مختلفة ، مثل فلسفة القانون ، وفلسفة الدولة وغير ذلك . وهذه فى الحقيقة دراسات خاصة نشأت عن البحث فى أمهات مسائل القانون والسياسة ونحوها ؛ ولها ارتباط وثيق بهذه الأنواع من الأبحاث . أما الفروع الفلسفية التى لها صبغة عامة فهى الثلاثة الأولى ؛ أى مبحث الوجود ، ومبحث العلم ، ومبحث القيم الآتية الذكر . ومبحث الوجود أعظم هذه الفروع الثلاثة خطراً . إذ هو المحور الذى تدور حوله الدراسات الفلسفية جميعها ؛ أما الفرعان الآخريان فليسا سوى وسيلة نستعين بها على فهم الأول وتوضيح معمياته . لذلك سنوجه أكبر اهتمامنا فى المقال الآتى إلى الناحية الانطولوجية لهذه الفلسفة التى يتناولها بحثنا ؛ أما الناحيتان الأخريان فنسلم بهما إلماماً بسيطاً . نعم إن بعض الفلاسفة الحديثين قد قصرُوا همهم على البحث فى المسائل الأبتيمولوجية . ولكن

المقام هنا لا يسمح إلا ببحث القليل من هذه المسائل ؛ كما أن المجال لن يتسع لذكر أى شىء عن الفلاسفة العديدين الذين عالجوا مسائل فلسفية خاصة ؛ فإنه على الرغم من أهمية ما كتبوه فى هذا الصدد لن نستطيع فى هذه العجالة أن نوفى آراءهم حقها من الشرح والتعليق بحيث تتمثل أمام القارئ بصورة واضحة مشوقة . وليس فى الإمكان أيضا أن نحصر هنا جميع الآراء المختلفة التى ترجع فى جوهرها إلى فكرة عن الوجود واحدة ، ولهذا كان لا مناص لنا من إغفال بعض الأعلام للشهورين فى عصرنا الحاضر . ومع كل ذلك فقد ذكرنا ما يربى على الأربعين فيلسوفا ممن يمثلون الفلسفة الحديثة والمعاصرة ؛ وهو عدد قد يرى فيه مؤرخو الفلسفة فى الأزمنة المقبلة شيئا من السخاء إذا قاسوه بالعصر الذى تؤرخ له

الفصل الثاني

مذاهب الفلسفة

للفلسفة مذاهب متعددة مختلفة ، ومن الخطأ والتضليل أن ندخلها جميعها تحت طائفة قليلة من الأسماء . نعم قد يحمل بنا أن نحصر الصفات الهامة التي تتميز بها المذاهب الفلسفية ، غير أننا يجب ألا نقصر هنا على إدراك الفوارق الأساسية بين الفلسفات المختلفة ، بل يجدر بنا أن نعلم أيضاً الفوارق النوعية التي تتميز بها المذاهب الفلسفية التي تنتمي إلى أصل واحد . وربما كانت أيسر طريقة لتوضيح أهم هذه الفوارق أن نشير بالإجمال إلى المسائل الرئيسية التي لا مناص للفلاسفة من مواجهتها أولاً ، ثم نعقب على ذلك بذكر الأساليب الفلسفية المختلفة التي يلجأ إليها الفلاسفة في حل كل مسألة من هذه المسائل في العصر الذي نحن بصدد الكلام فيه .

١ . مسائل الوجود وماؤها :

(١) ربما كان السؤال الآتي أول سؤال أثاره التفكير الفلسفي في الغرب وهو : هل في الوجود ، في قرار الأحداث الكونية للتغير ، شيء ثابت ؟ وقد اقسمت الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال إلى طائفتين ؛ فن قائل ، وهم كثيرون في كل عصر من عصور الفلسفة ، بوجود جوهر ما

وراء الأحداث المتغيرة التي تحدث في الكون ؛ ومن منكر حقيقة أى شئ غير الأحداث المتغيرة كما هى .

أما في عصرنا الحاضر ، فيفضل النظرية الطبيعية الحديثة ، أصبحت الفلسفة القائمة على القول بوجود الأحداث الكونية لا غير ، أكثر شيوعاً من الفلسفة القائلة بوجود الجوهر ، وللتفرقة بين الرأيين أطلقنا اسم «مذهب الوجود المتغير» على الأول ، واسم «مذهب الجوهر» على الثانى .

(٢) المسألة الثانية ، ويمكن وضعها في الصيغة الآتية ، وهى : هل هناك حقيقة مطلقة واحدة ، أو حقيقتان مختلفتان ، أو حقائق متعددة ؟ والأجوبة الممكنة عن هذا السؤال واضحة بيّنة ؛ فإن بعض الفلاسفة يدينون بوجود حقيقة مطلقة واحدة ، ويدّين آخرون بوجود حقيقتين مختلفتين ، على حين تعتقد طائفة ثالثة أن الحقائق كثيرة ومتعددة . ويسمى المذهب الأول : مذهب «وحدة الجوهر» ، والثانى مذهب «اثنيتية الجوهر» والثالث مذهب «تعدد الجوهر» . وأول هذه المذاهب وثالثها أكثرها شيوعاً .

(٣) للمسألة الثالثة ، وهى : هل الحقيقة المطلقة كلها من نوع واحد ؟ ، ومن البين أن أصحاب مذهب وحدة الجوهر يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب . أما أصحاب مذهب تعدد الجوهر فقد يقولون بالإيجاب كذلك وقد لا يقولون ؛ فإن بعضهم مثلاً يعتقد بوجود كثرة من الأرواح كلها في جوهرها من نوع واحد ، وينكرون حقيقة ما عداها ؛ على حين يعتقد آخرون بوجود كثرة من الجواهر الفردة (الذرات) كلها في جوهرها

من نوع واحد ، وينكرون حقيقة كل ما عداها . ولنا أن نسمى كلا من هذين المذهبين بمذهب وحدة الكثرة ، ولكن هناك طاقة أخرى من أصحاب التعدد يقولون بوجود كثرة من الحقائق المختلفة (أجسام وأرواح الخ) ، وهذا رأى يمكن تسميته بمذهب « تعدد الكثرة » . وبديهي أن يُعدّ مذهب « وحدة الجوهر » من مذاهب الوحدة .

(٤) المسألة الرابعة ، وهى : كم عدد الصفات الأساسية (أو الصفات التى لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها) التى تتصف بها الحقيقة المطلقة (أو الحقائق المطلقة المتعددة) فن قائل بأنها صفة واحدة ، وهذا مذهب « وحدة الصفات » ، ومن قائل بأنها أكثر من صفة ، وهو مذهب « تعدد الصفات » أما إذا اعتبرت الصفات الأساسية اثنتين فقط فلا بأس من اطلاق اسم خاص هو « مذهب اثنيية الصفات » على هذا الرأى . وكل واحد من هذه الفوارق التى بين المذاهب يؤدى بنا طبعاً إلى فوارق أخرى بينها بحسب نوع الصفة أو الصفات الأساسية التى تتصف بها « الحقيقة المطلقة » . فإن قيل مثلاً إن « الحقيقة » ليس لها إلا صفة واحدة هى العقل أو الشعور ، سمى هذا الرأى « المذهب المثالى » أو « المذهب العقلى » أو « المذهب الروحى » ؛ أما لو أريد بهذه الصفة الفكر بوجه خاص ، فيسمى المذهب : بمذهب العقل العام ^(١) . وإن أريد بالصفة

(١) وهو اصطلاح يطلق على أى مذهب فلسفى يقول بأن الصفة الأساسية للحقيقة هى الفكر ، ويقترن هذا الاصطلاح عادة باسم هيغل أكثر من غيره من الفلاسفة (المترجم)

الأساسية الإرادة سمي المذهب القائل بها « مذهب الإرادة » . هذا ويسمى المثاليون الذين يقولون بوحدة الجوهر « بأصحاب المثال المطلق »^(١) والذين يقولون منهم بوجود كثرة جوهرية ، يعرفون عادة بأصحاب « الكثرة الروحية » أو أصحاب « الذرات الروحية »^(٢) . أما الفلاسفة القائلون بأن الصفة الأساسية هي « المادة » فهم أصحاب المذهب المادى ؛ وأولئك الذين يقولون هي « الطاقة » هم أصحاب مذهب الطاقة ؛ والقائلون بأنها شيء يختلف عن العقل وعن المادة ، ولكنها شيء مقوم لهما معاً ، هم أصحاب « الحياد » ويسمى مذهبهم « مذهب الحياد » أو مذهب « الوحدة المحايدة » .

(٥) المسألة الخامسة ، وهي : كيف ترتبط أجزاء « الحقيقة » أوصورها أو الوحدات التي تتألف منها ؟ . والآراء في هذا الموضوع أيضاً كثيرة والمذاهب متشعبة ؛ فرأى ينكر وجود رابطة حقيقته بين الموجودات ، أو بين الحوادث التي تجري في الكون ، وينسب كل شيء إلى المصادفة والاتفاق ؛ ويعرف هذا بمذهب « المصادفة » . ورأى يقول بأن هناك قانوناً أو نظاماً متبثقاً في جميع أنحاء الكون تجري الأمور بمقتضاه ، وأن لا شيء يحدث في الكون على سبيل المصادفة . ويعرف « بمذهب الضرورة » . وهذا المذهب ، كما ترى ، يناقض المذهب السابق كل المناقضة . وهناك مذهب آخر في الضرورة كثيراً ما يخلط الناس

(١) فهم يقولون بوجود حقيقة جوهرية واحدة ، ويعتبرون العقل دون غيره الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقيقة ، ومن هؤلاء هيجل . (لترجم)

(٢) ومنهم « لينتزر » يقولون إن الحقائق متعددة ويعتبرون العقل وحده الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقائق . (لترجم)

خطأ بينه وبين المذهب الذى نتكلم عنه ، وهو مذهب من يقولون إن كل ما يجرى فى الكون من حوادث إنما يصدر عن علل ضرورية خاضعة لقوانين السادة والحركة ، وهو مذهب معروف بالمذهب « الميكانيكى » أو مذهب الجبر ، أو النظرية الميكانيكية .

وبين المذهب الميكانيكى البحث (أو مذهب الجبر كما يسمى أحياناً) ومذهب المصادفة البحتة مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هذين الطرفين ، يقول أصحابها إن الحوادث الطبيعية إنما تظهر إلى حد ما من تلقاء نفسها وإن فى طبيعتها دائماً النزوع إلى الظهور بصورة جديدة ، وإن الإنسان حر مطلق التصرف فى أفعاله . وتعرف هذه المذاهب بأسماء متعددة مثل المذهب الحيوى ، ومذهب « التطور الإبداعي » ، ومذهب « التطور الفجائى » ، ونادراً ما تسمى بمذهب الحرية ، أو مذهب الاختيار . (وليلاحظ هنا أن هذه المذاهب الوسطى التى ذكرناها لا تنكر على أصحاب مذهب الضرورة ما يقولون به من وجود أساليب مختلفة للنظام فى الكون ، المعروف لنا منها وغير المعروف) . أما مذهب « الفائية » فهو المذهب القائل بوجود غايات حقيقية أو مقاصد ترمى الحوادث الطبيعية إلى تحقيقها — وهو يناهض من جهة مذهب الميكانيكيين الذين يقولون إن كل شيء له علة ثابتة مقدرة أزلاً ؛ ويناهض من جهة أخرى آراء بعض الفلاسفة المثاليين الذين يقولون إن « الحقيقة المطلقة » حقيقة أزلية ؛ وبذلك يصورون العالم فى فلسفتهم بصورة جامدة ، لا تقبل التغيير ولا التبديل .

(٦) المسألة السادسة وتتلخص فيما يأتى : هل فى الوجود أى موجود أو أى شىء تصدق عليه صفة الألوهية ؟ ويحيب من هذا السؤال قوم بأنهم لا علم لهم بذلك ، ويعرف مذهبهم باللاأدرية ، وينكر آخرون بتاتا وجود أى موجود تصدق عليه هذه الصفة ، وهؤلاء هم الملحدون ؛ وإن كان الناس عادة يطلقون صفة الإلحاد إطلاقا غير محدود بحسب أهوائهم ومشاربهم . أما المذاهب المثبتة لوجود الله فالمشهور منها مذاهب المؤلفة بنوعها — أى التى تنكر منها الشرائع السماوية المنزلة عن طريق الوحي والتى لا تنكر — ثم مذهب « وحدة الوجود » . فالمؤلفة الذين لا ينكرون الشرائع السماوية والوحي يعتقدون بوجود إله له ذات ، خالق للانسان والعالم مخالف لهما مع قربه منهما واتصاله بهما ، على حين يتحاشى الآخرون أى المنكرون للشرائع السماوية والوحي ، وأصحاب مذهب « وحدة الوجود » كل نوع من أنواع التشخيص أو التجسيم أو التشبيه فى صفات الله ، وينزهونه عن كل هذا . وينفرد أصحاب « وحدة الوجود » بقولهم إن الله هو العالم . ولهذا يصلون إلى قواعد أشبه بالقواعد العلمية .

(٧) المسألة الأخيرة : وهى خاصة إلى حد ما بمن يقولون بوجود ذات إلهية ، وتتلخص فيما يأتى :

هل عالم الحقيقة نظام كونى واحد محكم متصل الأجزاء ، أم هل هناك عالم وراء الطبيعة يختلف عنها قادر على التدخل فى نظامها ؟ أما اللاأدرية والملاحدة فقد يرفضون النظر فى هذه المسألة لأنهم لا يرون للسؤال معنى ؛ ولأن الطبيعة فى نظرهم هى الوجود الحقيقى . وقد يرفض

النظر في هذه المسألة أيضا بعض الفلاسفة المثاليين ممن ينكرون وجود عالم طبيعى مادى ، وقد يرفضه آخرون غيرهم من المثاليين الملحدّين

وُثِّبت المؤلّمة جميعا وجود موجود فوق الطبيعة ، ولو أن بعضهم ينكر — كما أسلفنا — الوحي والمعجزات وخوارق العادات وكل ما من شأنه أن يتناقض مع القوانين الطبيعية المألوفة . وينكر أصحاب « وحدة الموجود » بتاتا وجود أى شىء وراء الطبيعة أو العالم ، لأن العالم والله في نظرهم حقيقة واحدة . ويقرر بعض أتباع مذهب الواقع وجود إله في العالم ، ولكنهم يقولون : إنه جزء من العالم أو قوة فيه ، وليس شيئا خارجا عنه ؛ ولهذا لا يقولون بوجود حقيقة أخرى وراء الطبيعة . أما الذين ينكرون وجود حقيقة وراء العالم الطبيعى ، معتمدين في ذلك على أن الوجود الحقيقى وحدة نظامية محكمة ، فيعرفون بالطبيعيين . وكثيرا ما يخلط الكتاب بين مذهب الطبيعيين هؤلاء ومذهب آخر هو مذهب اللاديين مع وجود فارق كبير بين المذهبين ، لأن الطبيعيين لا ينكرون وجود العقل والروح والله ، بينما ينكر أصحاب المذهب المادى (في أخص معانيه) هذه الثلاثة جميعها

ب. مسائل المعرفة وملاولها :

(١) المسألة الأولى المتعلقة بما يسمى عادة « بالمعرفة الإنسانية » هى البحث عما إذا كان فى إمكان العقل الإنسانى معرفة أى شىء معرفة حقيقية على سبيل اليقين ؛ وهو سؤال أجاب عنه الفلاسفة الشاكون

بالسلب . [ولكننا يجب أن نفرق هنا بين مذهب الشاكين في إمكان الوصول إلى العلم من حيث هو ، ومذهبي الشاكين واللاأدرين الذين يرتابون في إمكان وصول الإنسان إلى العلم بالله خاصة — أو بما يسمونه الحقيقة المطلقة — أو ينكرون وجود مثل هذا العلم بتاتا].

ويقرب من مذهب الشاكين في العلم « مذهب الأسطوريين » إلا أنه يختلف عنه في أنه لا يعد القصور في العلم خاصا بالعقل الإنساني ، بل لازما من لوازم العقول من حيث هي ، سواء أكانت عقولا إنسانية أم فوق الإنسانية (إن وجدت) . ويقرب منه أيضا « مذهب العمليين » الذي يتلخص في أن الفارق الحقيقي بين نوعين من العلم ليس في أن أحدهما صحيح والآخر فاسد ، بل هو أن أحدهما منتج عمليا ونافع والآخر مضلل وضار ؛ ويصح وصف العلم النافع بأنه صحيح ، والضار بأنه فاسد . ونحن إذا قارنا « الأسطوريين » « بالعمليين » وجدنا مشرب الطائفتين واحداً على وجه التقريب ، بل وجدنا الأولين منهم يجاهرون في صراحة وجراءة بالقول بأن الاعتقادات — حتى ظاهرة البطلان منها — قد يكون لها قيمة عملية في الحياة ، وأن هذه القيمة العملية هي كل ما يعينهم أمره .

والرأى القائل بإمكان المعرفة هو رأى الأدرين — وهو اصطلاح نادر الاستعمال في الفلسفة لأن الأدرية لها فروع كثيرة تختلف باختلاف وجهة نظر كل منها في المسألة التي سنوردها بعد هذه ؛ ولذلك شاع في الفلسفة أسماء فروع المذهب « الأدرى » لا « الأدرية » نفسها .

(٢) المسألة الثانية : (وهي مسألة لا تعلق لها طبعاً بالفروع المختلفة

لمذهب الشك) ، ويمكن وضعها في الصيغة الآتية : كيف ترتبط العمليات العقلية — التي ندرك بها الأشياء — بالأشياء ذاتها ، (أى بالأشياء المعلومة) ، أو بالعكس كيف ترتبط الأشياء المعلومة بالعلم ؟ وقد اختلفت الفلاسفة في هذا الموضوع على ثلاثة مذاهب : الأول مذهب التجريد^(١) . ويقول أصحاب هذا المذهب : إن العقل تصل إليه آثار حسية من العالم الخارجى لا يدركها على ما هي عليه ، ولكنه في حالة إدراك هذه الآثار يخلع عليها من لدنه صوراً خاصة ، مثل وضعها الزمانى والسكانى والعلى . (ويعرف هذا المذهب أيضاً بالمذهب النقدى ، وبالمذهب المثالى النقدى) .

للمذهب الثانى مذهب « المثال الوجودى » ، ويقول أصحابه إن طبيعة كل شىء عقلية ، بل إن وجودها نفسه يتوقف على عقلٍ مدرك لها ، أو كائن يعلمها ، وليس من الضروري أن يكون ذلك العقل العقل الإنسانى المحدود ، بل العقل المطلق أو العقل العام .

(١) وهو فى الأصل مذهب همانويل كُنت الذى يقول : إن علمنا بالأشياء لا يعتمد من إدراكنا الحسية لهذه الأشياء ، بل إن العقل المجرد بما لديه من العائق البدئية الحقبة المشتغلة عن التجربة ، يؤلف من مجموعة التجارب الحسية الواصلة إليه من شىء ما فكرة عامة عن هذا العىء ، بعض عناصر هذه الفكرة مستمد من التجربة والبعض الآخر مستمد من هذه العائق الأولية التى يملها العقل المجرد بطبيعته . فالعقل أداة تشكل الاحساسات وتخلق منها أفكاراً ؛ وتشكل التجارب الحسية المختلطة وتخلق منها وحدة فكرية هى ما نطلق عليه اسم « العىء » . والبحث فى وصول العقل إلى هذا هو ما يسميه كُنت باسم Transcendentalism ويقصد بذلك البحث فيما وراء الإحساسات والتجارب كما يتبين من عبارته الآتية : « أقول إن المعرفة تتجاوز الحس إذا كانت تتعلق بإدراكات العقل الأولية للأشياء أكثر من تعلقها بالأشياء ذاتها » راجع كتابه « همد العقل المجرد » Critique of Pure Reason ص ١٠ . (للترجيم)

الرأى الثالث ، وهو رأى أصحاب النظرية القائلة بأن الأفكار صور الحقائق ، ويتلخص فى أن الموجودات على قسمين : معقولات (أو أفكار) تستند فى وجودها إلى العقل وتتكشف له مباشرة من غير وساطة ؛ وذوات أو أعيان حسية مستقلة فى وجودها عن العقل ، ولا تتكشف له إلا بطريق غير مباشر ، أو بالاستنتاج من عمليات عقلية تصل بين العقل والأشياء .

الرأى الرابع : وهو مذهب الواقعيين ، وهو مذهب من يثبت للأعيان الخارجية وجودا واقعيا مستقلا عن أى عقل يدركها ، وأن العقل إنما يدركها إدراكا مباشرا على ما هى عليه بقدر طاقته . وهذا المذهب أكثر المذاهب المتقدمة أتباعا ، وله صور كثيرة يستحيل علينا تناولها هنا .

(٣) المسألة الثالثة من مسائل العلم هى البحث فى طرق العلم أو مناهجه .

للمعرفة ، على الأقل ، ثلاثة مناهج مختلفة قال بها الفلاسفة على تفاوت فيما بينهم ، واختلاف كبير فى الأهمية التى تراها كل طائفة منهم لنهاجها ، فإن بعضهم يفضل أحد هذه المناهج والبعض الآخر يفضل غيره . فالتجريبيون مثلا يعتبرون الحس أهم مصدر للمعرفة الحقيقية ، والوضعيون يعتبرون التجربة المصدر الوحيد لكل معرفة ويسارضون فى أى نوع من أنواع النظر الميتافيزيقى . أما العقليون فينزلون العقل أعلى منزلة ، ويبالغون فى أهميته وأهمية كل استدلال يستند إلى القوانين العقلية العامة أو يسير بمقتضاه ؛ على حين يبالغ الذوقيون^(١) فى تقدير قيمة الذوق الذى يعدونه

(١) قد ترجمت كلمة (intuition) إلى العربية بكلمات كثيرة منها الحس =

نوعاً أولياً من الإدراك ، يدفع إليه الشعور الوجداني والغريزة ولا يرقى إلى درجة التعقل والتجريد كما هو الحال في التفكير والإدراك . و « للذوق » بهذا المعنى شأن كبير ومنزلة خاصة في الفلسفة الحديثة .
والطريقة الثالثة والأخيرة هي طريقة الصوفيين الذين يرون أن في استطاعة البشر أن يدركوا الله (أو الحق) إدراكاً مباشراً يسمونه بالشهود وهو إدراك تعجز الألسنة عن وصفه .

غير أننا يجب أن نلاحظ أن مؤيدى أى مذهب من هذه المذاهب الأخيرة كثيراً ما يعترفون بصحة قوى الإدراك غير القوة التي يدينون بها وإن كانوا ينزلون هذه القوى منزلة ثانوية بالقياس إلى القوة الخاصة التي هي أساس مذهبهم ، ويكون ذلك عادة بافتراض درجات مختلفة للمعرفة . فنجد الصوفي مثلاً لا ينكر ما لكل من « الذوق » والعقل والإدراك الحسى من أثر وقيمة في معرفته ، كما لا ينكر القائل بالذوق قيمة العقل والإدراك الحسى في معرفته وهكذا .

ج . مسائل القيم أو المثل العليا ومناهج البحث فيها :

إذا كانت الأشياء مما يعنى الإنسان أمرها وضع لها قيمة ، أو قدرها .

== والفاة والبديهة والقطرة والانتظار وغيرها — ولكن أنضل كلمة « الذوق » لأنها تعبر تعبيراً دقيقاً عن ذلك النوع من المعرفة التي يجدها الإنسان في نفسه من غير إعمال للفكر ويتدونه تدوفاً ولا يستطيع تفسيره أو التعبير عنه : وتعمل هذه الكلمة في مرف التصوفين لتأدية المعنى الذى يقصده برغسون وأمثلة من كلمة (Intuition) . أما الفلاسفة الإسلاميون فيستعملون كلمة « الوهم » لنوع من أنواع « الذوق » وهو في نظرم نوع من الغريزة ، فيه شلا تترك الشاة عدواة الذئب . (للتعجم)

ومن البديهي أن الأشياء تتفاوت تفاوتاً عظيماً من حيث القيم الموضوعة لها ، فإن كثيراً من الأشياء ، إن لم يكن معظمها ، لا تقوم إلا من حيث إنها وسيلة لغاية ما . ولكن بعض الأشياء قيمتها في ذاتها لأنها غايات في نفسها لا وسائلٌ لغيرها . وتسمى القيم التي من هذا النوع الأخير بالقيم — أو المثل العليا ، وهي وحدها موضع بحث الفيلسوف .

(١) المسألة الأولى من مسائل القيم وهي : ما هي القيم — أو المثل العليا — وكل عددها ؟ قد جرى العرف باعتبارها ثلاثة : الجمال والخير والحق ؛ ولكن قد يضاف إليها أحياناً قيمة رابعة يسمونها القيمة الدينية أو التقديس ، وإن كان جمهور الفلاسفة يكادون يجمعون على أن مهمة الدين العناية بحماية القيم الثلاث الأولى أكثر من عنايته بوضع قيمة رابعة تضاف إليها . وفي المسألة آراء أخرى غير هذه ، ولكن لا حاجة بنا إلى مناقشتها هنا .

(٢) المسألة الثانية التي هي أهم مسائل القيم (ولن يسمح لنا المقام بذكر غيرها هنا) وهي : ما هي العلاقة بين القيم المطلقة وبين الحقيقة ؟ وهل هي من نوع الصفات العينية التي عليها الأشياء — أي هل لها وجود مستقل عن العقل المدرك لها « كالكيفيات الأولى »^(١) التي يعتبرها

(١) الكيفية صفة تحمل على الشيء وتتميز بها الشيء من غيره ، وهي من مقولات أرسطو . وربما كان أرسطو أول من حاول تقسيم الكيفيات إلى أولى وثانية ولكنه لم يوضح الفرق بين النوعين تمام التوضيح .

وقد أطلق المدرسيون كلمة الكيفيات الأولى على الصفات الأساسية الأربعة التي هي الحار والبارد والرطب واليابس ، وظل الحال على ذلك حتى زمن ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) وويل (١٦٢١ — ١٦٩١) ، فكان للأول فضل السبق في التكلم =

بعض الفلاسفة صفات عينية للموجودات مستقلة عن العقل المدرك لها ؟ أم هي من وضع العقل على نحو ما كانت تعتبر « الكيفيات الثانية » .
يميل بعض الفلاسفة الذين يعتبرون الكيفيات الثانية (كاللون والرائحة والطعم وما إلى ذلك) صفات عقلية إلى اعتبار القيم (أو الكيفيات الثالثة كما تسمى غالباً) صفات عقلية كذلك ؛ وعلى هذا الرأي تكون القيم مجرد معان قائمة بالعقل يصف بها بعض الناس الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة ولم فيها غرض أو غاية ، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية .
ولكن طائفة أخرى تقول إنه مهما يكن الأمر فإن للقيم وجوداً مستقلاً عن العقل . وطائفة ثالثة يثبتون الوجود العيني للكيفيات الثانية ولا يجدون حرجاً من إثبات مثل هذا الوجود للقيم ؛ بل إن بعضهم يعتبرون

== عن الخصائص الهندسية والميكانيكية للأجسام ، ولتأني الفضل في التفرقة بين الخصائص التي توجد في الأجسام من حيث هي أجسام ، والكيفيات المحسوسة التي تتوقف في وجودها على الخصائص الأولى . وكانت نظرية بويل النواة التي ظهر عنها الرأي المعروف لجون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) في الكيفيات الأولى والثانية والتي اقترن باسمه حتى يومنا هذا .

ويعرف « لوك » الكيفيات الأولى (التي يصح أن نسميها الصفات الناجبة للأجسام جميعها) بأنها الصفات التي لا يمكن فصلها عن فكرة الجسم من حيث هو جسم والتي تتركها حواسنا دائماً في كل جسم مادي له من الجسم ما يكفي لادراكه : وهي عنده الصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون . ويطلق عليها اسم « الكيفيات الأصلية » . أما الكيفيات الثانية فيرى أنها لا وجود لها في الأجسام بالفعل ، وإنما هي نتيجة تأويل العقل لما يصل إليه من تينات الكيفيات الأولى . أو هي كما يسميها « لوك » : « قوى في الأجسام تثير فينا إحساسات مختلفة بواسطة كيفياتها الأولى » . وذلك مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم وغير ذلك .
راجع كتابه Essay Concerning Human Understanding : الباب الثاني : الفصل الثامن : الفترة التاسعة والخامسة . راجع كذلك قاموس « لالاند » ج ٢ ص ٦٦٠ و« قاموس » بولدين » ج ٢ ص ٤٠٦ — ٤٠٧ (المترجم)

القيم جوهر الأشياء ، ويقولون في شيء من الاعتداد بالرأى : إن العقل في حالة خاصة من حالاته ، أشبه بحالة الصوفيين (أى بنوع من الكشف أو الشهود) يرى الحقيقة والقيم شيئا واحدا !
هذا ، وقد تعددت الآراء واختلفت في أى القيم العليا المذكورة لها وجود عيني خارجي ؟ فيرى بعض الفلاسفة أن لاغضاضة في اعتبار الجمال صفة وجودية في المنظر الطبيعي الجميل مثلا ؛ وأن الخير صفة وجودية في فعل الخير ، أو في الخلق الحسن ؛ ولكنهم لا يستطيعون أن يصفوا شيئا بأنه حق (أو صدق) سوى القضايا . ويرى غير هؤلاء أن القول بوجود « الحق » وجوداً عينياً أكثر قبولاً إلى النفس وأيسر من القول بوجود الخير والجمال وهكذا .

ويمكننا القول بوجه عام ، بأن الاتجاه الفلسفي الحديث أميل إلى اعتبار القيم العليا عينية أكثر منها معاني نفسية أو عقلية ، ولو أن الفلاسفة يختلفون في تفسير معنى العينية التي توصف بها هذه القيم .

٥ . وصف المذاهب الفلسفية :

لعل هذه النظرة الإجمالية في المسائل الفلسفية ، وما ذكرناه من مناهج البحث التي حاول بها الفلاسفة معالجة حلولها ، كافية في أن توضح لنا أن مجرد تسمية أى فلسفة من الفلسفات « بمذهب كذا » — مثل مذهب الوحدة ، ومذهب المثال ، ومذهب الواقع ، وما إلى ذلك — ليس كافياً في وصف تلك الفلسفة وصفاً دقيقاً . بل إننا لو حاولنا وصف أى مذهب فلسفي وصفاً حقيقياً شاملاً لتطلب ذلك منا استخدام عدد كبير من

الكلمات الاصطلاحية للدلالة عليه ؛ ولكن الوصول إلى تصنيف جامع
للصور المختلفة التي يمكن أن تتركب منها للمذاهب الفلسفية أمر غاية في
التعقيد . أضف إلى هذا أن مواطن الخلاف بين المذاهب الفلسفية لم تعد
في الأزمنة الحديثة قاطعة حاسمة بين مذهب ومذهب ؛ وذلك لميل كل
فريق من الفلاسفة إلى تفهم فلسفة الآخرين ، وهو ميل يحملهم بالضرورة
إلى أن يدخلوا في حسابهم الفروق الحقيقية — إلى جانب النظر في الفروق
الظاهرة الواضحة — بين فلسفتهم وفلسفة غيرهم ، وبين المعاني المختلفة
للاصطلاحات الفلسفية وطرق استعمالها ، مما ينجم عنه عادة التوفيق بين
المذاهب المتضاربة . وهذه لا شك عقبة أخرى تعترض سبيل من يحاول
تصنيف المذاهب الفلسفية تصنيفاً جامعاً مانعاً . على أننا يجب ألا ننسى
أن لكل مذهب من المذاهب الفلسفية صبغة خاصة ، وأن لصاحبه
شخصية يمتاز بها عن عداه ، وهذا أيضاً مما يزيد في صعوبة تصنيف
المذاهب تصنيفاً دقيقاً . ولكننا على الرغم من كل هذا نعتقد أن أي
تصنيف للمذاهب خير من عدمه ، لا سيما في مختصر عام كمختصرنا . ولا
يخلو التصنيف البسيط من بعض الميزات ، على شريطة ألا يخطيء القارئ
فهم الغرض الذي يقصده المصنف . لهذا جعلنا غرضنا من هذه المقالة
ترتيب من وقع عليهم اختيارنا ممن تتمثل في تفكيرهم الفلسفة الحديثة
والعاصرة في كل نواحيها : ووضعهم في فرق قليلة غير محصورة تمام المحصر ،
أملين أن النظرة المجلى السابقة التي أجمعنا فيها أمهات مسائل الفاسفة ،
وما قال به كل فيلسوف من حل لها ، ستمين القارئ على وضع كل
فيلسوف في الموضع اللائق به من النظام الفلسفي العام لو أنه أراد ذلك .

الفصل الثالث

وصف عام

لفلسفة المحدثين والمعاصرين

(١) يبلغ العصر الفلسفي الذي تؤرخ له نحو نصف قرن ، ويتبدى على وجه التقريب من حيث انتهينا في الرسالة الأولى (راجع المقالة الأولى من هذا الكتاب)^(١) . وينتهي في أوائل سنة ١٩٣١ . ويرى الباحث في تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر أن النزعة الفكرية الفلسفية كانت متجهة في العقود الوسطى منه نحو المذهبين المادى والتجريبي ، وأنه كان لهذه النزعة نتيجتان : الأولى ظهور نوع من الفلسفة يصح أن يوصف إلى حد ما بأنه مادى ، أو طاقى^(٢) ، أو على أقل تقدير وضى . الثانية أنها أحدثت رد فعل حرك في النفوس الرغبة الشديدة إلى دراسة الفلسفة المثالية ، وهى الفلسفة التى كانت قد بلغت أوجها في الخمسين سنة التى أعقبت نشر كتاب الفيلسوف كنت المعروف « بنقد العقل المجرد » (Critique of Pure Reason) فى سنة ١٧٨١ ، والتى أبقي عليها وأحيا تقاليدها بعض كبار الفلاسفة . لهذا كان أيسر على فلاسفة ذلك العصر

(١) يشير إلى كتاب Outline of Modern Knowledge

(٢) نسبة إلى الطاقة

أن يتناولوا الفلسفة المثالية بالبحث والدرس ، وأن يهذبوها ويزيدوا في فروعها المختلفة . وربما كان للفيلسوف ت . هـ جرين أكبر فضل في هذه الناحية ، فإنه كون آراءه الفلسفية على نحو ما فعل كنت ، ووضع نصب عينيه معارضة المذهب التجريبي والتشككي الذي قال به « دافيد هيوم » .

ومن بين الصور المتعددة التي ظهر فيها للمذهب المثالي ، والتي كانت تدرس لطلاب الفلسفة في ذلك العصر تظهر صورتان خاصتان . يمكن تمييزهما بكل وضوح ؛ وهما « المذهب المثالي المطلق » (Absolute Idealism) الذي غلبت عليه فكرة وحدة الوجود ، ومذهب « الذرات الروحية » (Monadism) ، أو مذهب التعدد الروحي . (وهو من مذاهب المؤلمة في بعض صورته لا في كلها) .

وقد كان من نتائج ذلك الاهتمام الجديد بالمذهب المثالي في ألمانيا ظهور حركة فلسفية كانت الغاية منها العودة من جديد إلى دراسة الفلسفة النقدية التجريدية التي كان كنت أول واضع لها . وابتدأت هذه الحركة بالصيحة للشهورة : « ارجعوا إلى كنت » . ولكن أصحاب هذه الحركة بالرغم من أنهم حاولوا أن يكونوا أكثر تطرفاً من كنت نفسه ، قد انتهى بهم الأمر تدريجياً إلى أن صارت فلسفتهم أكثر تعمقاً في الناحية الليتافيزيقية النظرية ، وأقل في الناحية النقدية ، مما كانت عليه فلسفة كنت ؛ وقد نشأ عن هذه الحركة التي لنا أن نسميها بالمذهب التجريدي الجديد ، أو المذهب « المثالي النقدي » ، ما لا يقل عن ثلاثة

مذاهب ، على رأس أولها هـ . كوهن ، وعلى رأس الثانى وندلباند ، وعلى رأس الثالث هُيرل . ويعرف المذهبان الأولان عادة باسم « مذهب كنت الجديد » ، ويعرف الثالث بمذهب « الظواهر » . على أن المذهب المثالى لم تكن له قدم راسخة فى انجلترا وألمانيا وحدها ، بل كان راسخ القدم فى فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة بأمريكا .

أما رد الفعل الذى أحدثه المذهب المادى فى فرنسا فقد ظهر فى صورة مذهب آخر غير المذهب المثالى ، ولو أنه شديد الاتصال به من الناحية التاريخية : ذلك أن « هنرى برجسون » وضع فى فرنسا فلسفة اعتبر فيها الحياة أصل كل شئ ، (لا المادة كما يقول الماديون ، ولا الفكر ، أو الوعى ، كما يقول المثاليون) . ونحن نطلق اسم « مذهب الحياة » على فلسفته لعدم وجود ما هو أحق بالإطلاق عليها من هذا الاسم . وقد كان من الطبيعى أن تلعب فكرة التطور دوراً هاماً فى فلسفة مثل فلسفة برجسون . أما فى ألمانيا وغيرها فقد أحدث للمذهب المادى رد فعل أشبه بذلك الذى أحدثه فى فرنسا وكان من نتائجه ظهور المذهب الحيوى بأضيق معانية — أى المذهب القائل بأن الكائنات الحية لا يمكن فهمها من غير افتراض وجود مبدأ للحياة (أو مبدأ حيوى) تكون له الغلبة على جسم الكائن الحى . وقد تأثرت بمذهب الحياة أيضاً نظريات كثيرة فى المعرفة (الإستمولوجيا) ، وخاصة بعض نظريات المعرفة التى سبق ذكرها ، كالمذهب العملى ، ومذهب النرائع ، والمذهب الأسطورى ، وكلها يعتبر العقائد مجرد وسيلة من وسائل الحياة ، وأن

قيمتها تقدر تبعاً لذلك لا من حيث إنها غاية في نفسها .
غير أننا نجد أن المذهب المثالي وإن أفلح في مناهضة المذهب المادى
— لأنه كان بمثابة رد فعل له — قد أثار رد فعل آخر ضد نفسه ؛ وذلك
لأن بعض المفكرين الذين لم يستسيغوا فكرة صدور العقل عن المادة
قد وجدوا من المستحيل عليهم أن يستسيغوا فكرة صدور المادة عن العقل ،
أو أن يعتبروا المادة بأى معنى من المعانى صورة خارجية للعقل .
ولا يزال يوجد في عصرنا اليوم حركة فكرية ، هى رد فعل ضد المذهب
المثالى ؛ إلا أن هذه الحركة تستند في الدفاع عن مبادئها إلى
نظريات المعرفة .

هذا ، ويعرف المذهب المضاد للمذهب المثالى بمذهب الواقع ، وله
أنواع كثيرة تتفق جميعها في إثبات حقيقة شئ آخر غير العقل (أو الشعور) .
وهذا الشئ مستقل في وجوده عن العقل . غير أن الواقعيين مختلفون ؛
فبعضهم من وضع مذهباً فلسفياً كاملاً ومنهم من قصر همه على البحث في
بعض مسائل المعرفة . ولا بأس من اعتبار الواقعيين طبيعيين إلى حد
كبير ، وإن كان بعضهم قد يعترف بوجود إله ما في العالم الطبيعى .

وربما كان من أخص صفات الفلسفة في العصر الحاضر تأثرها بعلم
الطبيعة الحديث . فإن ميل العلماء الطبيعيين اليوم إلى القول بأن المادة
في نهاية تحليلها مكونة من شحنات أو موجات كهربائية قد حمل بعض
الفلاسفة ، لاسيما الواقعيين منهم على القول بأن الكون مجموعة من
الحوادث يتلو بعضها بعضاً في تيار متغير غير منقطع ، أى أن الكون

ليس جوهرًا ولا مجموعة جواهر ثابتة دائمة . ولعل هذا للذهب ، الذى يصح أن نطلق عليه اسم مذهب « تجدد الأعراض » أو مذهب « التغير » هو الذى أثر فى نفوس بعض العلماء المعاصرين فملهم على هجر المذهب الطبيعى ، والانتصار للمذهب المثالى انتصاراً يدعو إلى الغرابة والدهشة . ويظهر أن بعض هؤلاء العلماء لا يدرك عن الموضوع أكثر من أن يجيب إذا سئل عن المادة بأنها غير العقل وعن العقل بأنه غير المادة . على أن العجز عن إدراك كنه المادة وتصورها على حقيقتها ليس مبرراً كافياً للقول بأنها والعقل شيء واحد . وهذه صعوبة حاول بعض الفلاسفة التغلب عليها بافتراض وجود « شيء » ثالث لا هو بالمادة ولا بالعقل ولكنه أصل صدر عنه الإثنين جميعاً ؛ ويسمون هذا الشيء بالمادة المحايدة ، وأحياناً يطلقون عليها اسم « مادة — عقل » لأنها على ما يظهر لا هى بالعقل ولا بالمادة ، وإن تكن هى العلة فى وجود الاثنين كما قدمنا .

وهناك صفة أخرى من صفات الفلسفة الحديثة ، وهى غلبة نظرية « التطور الفجائى » عليها . وتظهر هذه الصفة بوجه خاص فى « فلسفة الحياة » (كما يفهما برجسون وأتباعه) ؛ وهى الفلسفة التى تعتبر الحياة وتطورها الإبداعي كل شيء فى الوجود تقريباً ؛ ولكن هذه الصفة تصدق أيضاً على مذهب الواقع ، وذلك لأمرين : أحدهما أن أصحاب مذهب الواقع يعتمدون فى مذهبهم بقدر المستطاع على النظريات العلمية العامة ، سواء أكانت هذه النظريات بيولوجية أم فيزيقية (طبيعية) ؛

ولاشك أن نظرية التطور إحدى النظريات الأساسية في علم البيولوجيا الحديث . الأمر الثانى أن مذهب الواقع متجه فى سيره نحو المذهب الطبيعى ، ولذلك يستعين أصحابه بفكرة كفكرة « التطور الفجائى » فى محاولتهم إدخال جميع الموجودات فى عالم واحد .

(ب) وغرضنا الآن أن نرتب المختصرات التى كتبناها عن نحو أربعين فيلسوفاً من ممثلى فلسفة العصر الذى تؤرخ له ترتيباً يتفق مع ما قدمناه من الوصف الإجمالى لأهم الاتجاهات الحديثة فى فلسفة المحدثين والمعاصرين . وقد وضعنا هذه المذاهب تحت العناوين الآتية :

(١) المذهب المادى ، ومذهب الطاقة ، والمذهب الوضعى

(٢) المذهب المثالى المطلق

(٣) مذهب الذرات الروحية ، أو التعدد الروحى

(٤) مذهب التجريد الجديد (أو مذهب كنت الجديد ، ومذهب

الظواهر)

(٥) مذهب الحياة ؛ المذهب الحيوى ؛ المذهب العملى ؛ مذهب

النرائع والمذهب الأسطورى

(٦) مذهب الواقع ؛ مذهب التطور الفجائى ؛ مذهب تجديد

الأعراض (أو مذهب التغير)

وقد شرحنا الدلالة العامة لهذه المصطلحات فيما تقدم

ولا يخفى ما فى تخير طائفة من الفلاسفة يمثلون النواحي المختلفة للمذاهب الفلسفية من صعوبة على كاتب معاصر ، لاسيما إذا كانت الحيرة

نتيجة عن وفرة المعروض وجودته . زد على ذلك أن الأمم المختلفة لم تمثل في هذا المختصر تمثيلا عادلا ، لذلك يجب ألا تقدر المنزلة الفلسفية لأي أمة بعدد الفلاسفة الذين احترامهم لتمثيلها . أما رائدنا في اختيار من اخترناهم فهو حرصنا على أن تمثل جميع الاتجاهات الفلسفية الهامة تمثيلا حقيقيا ، وأن يكون الفلاسفة المذكورون بقدر المستطاع ممن يعنى أسرهم القراء المثقفين تثقيفا عاما من الإنجليز والأمريكان . وربما زيد على هذين الاعتبارين اعتبار ثالث وهو ظروف المؤلف الخاصة وما يحيط به من اعتبارات

الفصل الرابع

المذهب المادى

مذهب الطائفة . المذهب الوضعى فى ألمانيا

(١) هيكىل (E. H. Haeckel) ١٨٣٤ - ١٩١٩

ربما كان هيكىل أبعد أتباع مذهب دارون أثراً وعلى يديه تحولت نظرية « التشوؤ » إلى مذهب فلسفى كامل بعد أن كانت نظرية بيولوجية بحتة . ومن أشهر الآراء البيولوجية التى تقترن باسمه عادة (ولو أنه لم يكن أول واضع لها) رأيه فى نشأة أنواع الكائنات الحية ، ونظريته المعروفة بنظرية « الأعادة » . أما البحث فى نشأة الأنواع ، فهو دراسة تطور الكائنات الحية من نبات وحيوان ، ووضع شجرة أنساب لها ، بحيث يمثل أسفل أجزاء هذه الشجرة الأصول (الأجداد أو الأسلاف) التى نشأت عنها الأنواع ، وتمثل أغصانها ما تفرع عن هذه الأصول من السلائل وتمثل عسايلجها آخر ما يولد من الذرارى . وقد وضع دارون فى

(١) أرنست هيكىل عالم بيولوجى ألمانى ، ولد فى بئسدام فى فبراير سنة ١٨٣٤ ودرس الطب والعلوم فى برلين وينا ، وفى سنة ١٨٦٢ عين أستاذاً لعلم التشريح المقارن ومديراً لمعهد الأبحاث الحيوانية فى « يينا » حيث أنهى له كرسى فيها سنة ١٨٦٥ .
(الترجم)

كتابه « أصل الإنسان » صورة إجمالية لشجرة أنساب كهذه ؛ وحاول « هيكمل » وأتباعه أن يضعوا أشجار أنساب مختلفة الأشكال ، وبنوا تقسيمهم لطوائف الكائنات الحية على الطريقة الآتية : — أولاً : قارنوا الحيوانات بعضها ببعض ثم وضعوا ما تشابه منها في الشكل أو النظام في مجموعة واحدة ، وذلك كالأميبيا (Amoeba) والانيوزور يا (Infusorians) اللتين تتشابهان في أن كلا منهما من الحيوانات ذوات الخلية الواحدة ؛ ثانياً : لاحظوا اختلاف الكائنات الحية في البساطة والتعقيد ، فعدوا البسيطة في التركيب منها أصولاً ، أو أقرب الأنواع إلى الأصول التي تنشأ عنها القروع : فالأميبيا مثلاً ليس لها أعضاء محدودة الشكل ، والانيوزور يا لها أنسجة ذات وظائف معينة ، لذلك اعتبروا الأميبيا أصلاً والانيوزور يا فرعاً

أما النظرية الثانية — وهي نظرية « الإعادة » — فتلخص في أن كل حيوان منذ أول نشأته في شكل جرثومة إلى أن يستوى خلقه ويكمل نموه ، يعيد في تاريخ حياته تاريخ أدوار التطور التي مر بها نوعه مبتدئاً بالأصل الأول ذي الخلية الواحدة . غير أنه من الطبيعي أن يكون تطور الجنين أسرع بكثير من تطور النوع ؛ فقد يقطع الجنين في بضعة أيام أو ساعات من مراحل النمو ما قطعها النوع في ملايين السنين

ويعتقد هيكمل أن أبسط أنواع الحيوانات التي يمكننا أن ندرسها وهي المعروفة باسم « منيرا » (Monera) قد تبلورت من مادة غير حية ، كما يعتقد أن حركة العالم بأسره حركة تطور دائم يبتدىء من أبسط

الذرات وينتهى إلى أرق أصناف الكائنات ، وأنه تطور يجرى وفق قوانين طبيعية ضرورية . فلا فرق عنده بين الكائنات الحية وغير الحية لأن بعض البلورات غير الحية مثلاً لها أشكال محدودة ، على حين أن بعض الكائنات الحية ليس لها نظام تركيبى معين . زد على ذلك أننا نجد عناصر المواد العضوية موجودة في المواد غير العضوية ؛ لا ، بل إن في مقدورنا أن نحضّر بعض المركبات العضوية بطرق صناعية . لهذا يرى « هيكلم » أن الكائنات جميعها — الحية منها وغير الحية — تتركب من أنواع واحدة من العناصر تحت تأثير قوى واحدة جاذبة ودافعة تعمل في ذراتها . أما ما نسميه بالروح ، فليس في نظره سوى عدد من التفاعلات الدقيقة في الجزء المتوسط من المجموع المصصى

وقد ظهر أبسط الكائنات الحية بطريق التولد التلقائى ، ومن هذه تطورت جميع الكائنات الحية الراقية بطريق الانتخاب الطبيعى . (وتختلف الأصول الأولى للحياة وما ينشأ عنها من الكائنات باختلاف نسب العناصر للادية التى تتألف منها) : فزيادة جزيء من الفحم أو الكبريت أو الكبريت ، أو نقصه قد يكون وحده العامل فى التفرقة بين عناصر الحياة الأولية التى تكونت عنها الأصول المختلفة لجميع أنواع الكائنات وما ينشأ عن هذه الأصول

ويتضح مما تقدم أن مذهب « هيكلم » مذهب واحد (Nonistic) لأنه يعتقد أن المادة (المولفة من الذرات) هى الحقيقة النائية التى ليس وراءها حقيقة ، والأصل الذى ظهرت عنه جميع الكائنات ، الحية منها

وغير الحية ، والواعية منها وغير الواعية ، خاضعة كلها لقوانين ضرورية صارمة . ومذهبه الواحدى هذا أشبه فى الحقيقة بالمذهب المادى ، وإن كان ليس ماديا بالمعنى الصحيح ، فإنه قال بوجود أرواح حتى للذرات . ويلزم من هذا أن المادة عنده ليست شيئا جامداً خالياً من الحياة كما يفهمها الماديون . ولهذا كان مذهبه من هذه الناحية أقرب إلى الروحية منه إلى المادية . ففلسفة « هيكل » واحدية إذن باعتبار الجوهر الواحد الذى يقول إنه أصل الكائنات جميعها ؛ ولكنها اثنيانية أيضاً باعتبار صفتى المادية والروحية اللتين يصف بهما ذلك الجوهر . أما القوة فيعتبرها « هيكل » صفة من صفات المادة

(٢) أوستولر^(١) W. Ostwald ولد سنة ١٨٥٣

تستند فلسفة أوستولر إلى فكرة الطاقة لأنه يعتبر الطاقة المبدأ الأول لكل شيء ؛ ويعنى « بالطاقة » القدرة على العمل ، أو ما ينتج عن العمل ، أو كل ما يمكن أن يحول إلى عمل — وعلى هذا فكل خواص المادة فى نظره عبارة عن أساليب مختلفة من الطاقة : فالكتلة مثلاً يمكن تفسيرها بالعمل والحركة ؛ والحجم يمكن تفسيره بأنه قابلية الانضغاط ؛ والشكل يمكن التعبير عنه بأنه مقدار ما فى المادة من مرونة

(١) غيلوم أوستولر : كيميائى ألمانى ولد فى ريبا سنة ١٨٥٣ ، وعين أستاذاً بجامعة فى سنة ١٨٨٢ ، وانتقل بعد ذلك إلى ليزج . وفى سنة ١٩٠٦ استقال من وظيفته الجامعية وأقام فى « سكسونى » : ويعتبر أوستولر بحق مؤسس للدراسة الكيميائية الطبيعية الحديثة . وكان لأبحاثه الكيميائية أثر كبير فى اللواد للفرقة التى استخدمت فى الحرب العظمى . نال جائزة نوبل سنة ١٩٠٩ .

وهكذا . ومن هذا يظهر أن المادة عند « أستولد » ليست سوى مجموعة من الطاقات ؛ فليست الحرارة والضوء والصوت والكهرباء والمغناطيسية سوى أنواع من الطاقة ، وليست الخواص الكيميائية سوى ضروب من الطاقة تعمل في تحويل العناصر . أى أن الأجسام الطبيعية عبارة عن مجموعات منتظمة من الطاقات المختلفة ثابتة ثبوتاً نسبياً ، وعلى حالة قريبة من الاتزان ؛ والكائنات الحية أجسام ساكنة ذات طاقة كيميائية حرة تمكن الكائن من القيام بعملية البناء والهدم كما تمكنه من التغذية والتناسل . و « يمكن تشبيه الكائن الحى بالآلة من الآلات التى تدار بالماء ؛ فالطاقة الحرة فيه بمثابة الماء الذى يجب أن يندفع فى اتجاه واحد خلال عجلة الآلة لكي يمدّها بالمقدار الضرورى من العمل ، والعناصر الكيميائية فى الكائنات الحية بمثابة العجلة التى تتحرك حركة دائرية دائمة ، وهى توزع أثناء دورانها الطاقة المتولدة عن الماء الساقط إلى أجزاء الآلة ، كل على حدة »

وليست المادة وحدها فى نظر « أستولد » على هذا النحو الذى وصفناه ؛ فإن الشعور كذلك نوع من الطاقة . فهو يتكلم عن الطاقة الروحية كما يتكلم عن الطاقة العصبية حيث يقول : « نحن نعلم أن العمل العقلى يستدعى بذل طاقة واستنفادها كما هو الحال فى العمل الطبيعى » . على أنه يدفع عن نفسه ، فى شيء من السخرية ، دعوى الذين يهتمون مذهبه بأنه مادى ، لأنه ينكر بتاتا النظرية القائلة بأن المادة هى المبدأ الأول أو الأصل الذى ظهر عنه كل شيء ، كما أنه ينكر دعوى من ينسب

إليه القول بأن الحياة والشعور أصلهما الطاقة الطبيعية البهتة . والحق أنه يرى أن ما نسميه بالطاقة الطبيعية يجب اعتباره أساساً لجميع الأشياء — بما فيها الحياة والشعور — ولكنه يرى أنه لا بد من افتراض فروض علمية جديدة تساعدنا على فهم نشأة الحياة والشعور . ويعنى « أستولد » ذلك النوع من الفروض الذى يعتمد عليه أصحاب المذهب الحيوى وأصحاب « مذهب التطور الفجائى » ، وإن كان هو نفسه لا يسلم بالمذهب الأول على ما هو عليه

ومن الأمور التى يعتمد عليها « أستولد » فى الانتصار لمذهبه القائل بأن الطاقة أصل للمادة ، الاتجاه العام فى علم الطبيعة الحديث الذى يعتبر الذرات للمادية مجرد شحنات كهربائية

(٣) ماخ^(١) E. Mach ١٨٣٨ — ١٩١٦

يرى « ماخ » وجوب اشتراك العلوم الطبيعية والعلوم العقلية فى مناهج البحث العلمى لأنه يعتقد أن موضوع الاثنين يرجع فى النهاية إلى أصل واحد . وهو يقول — متبعاً فى ذلك رأى « هيوم » — إن الظواهر الطبيعية والبسيكولوجية (النفسية) ترجع إلى عناصر مشتركة يظهر النوعان عنها ؛ وقد ظن أنه بقوله إن الأجسام الطبيعية ومظاهرها الحسية شىء

(١) إرلست ماخ من العلماء الطبيعيين والنفسيين فى النمسا ، ولد بطوراس فى مورافيا وتلقى علومه فى فيينا . كان أستاذ الرياضيات فى جراتس من ١٨٦٤ — ١٨٦٧ ؛ وأستاذ الطبيعة فى براغ من ١٨٦٧ — ١٨٩٥ ثم أستاذ الطبيعة فى فيينا من ١٨٩٥ — ١٩٠١ ، ولاحق بعض الآراء فى المسائل الدينية مزوجة إلى حد كبير بأرائه الطبيعية والنفسية . (للترجم)

واحد، أنه أزال الفوارق الجوهرية المزعومة بين الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية ، ولم يبق في نظره إلا فرق واحد ، وهو العلاقة الخارجية بين كل نوع منهما والظواهر الأخرى التي ترتبط به . فظاهرة اللون مثلا ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى الجسم الذي هو مصدر الإضاءة — أى هي طبيعية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بظاهرة أخرى هي ظاهرة الضوء الصادر من جسم مشع ؛ وهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بإحساسنا بها : أما هي في نفسها فليست بطبيعية ولا نفسية . وهذه النسبة المذكورة هي ما يسمى عادة بعلاقة اللزوم^(١) ، وتخضع هذه العلاقة إما لقانون « الاختلاف في حالة واحدة »^(٢) أو قانون التغير النسبي^(٣) ، وهما قانونان لوروي تطبيقهما بإتقان لوصلنا بواسطتهما إلى تقرير العلاقة الزومية بين أنواع الظواهر المختلفة التي تقع في حدود تجاربنا .

(١) وهو اصطلاح منطقي ، ومعناه توقف صفة من الصفات ، أو ظاهرة من الظواهر على صفة أو عدة صفات أخرى ، أو على ظاهرة أو جملة من الظواهر الأخرى بحيث يلزم من وجود الثانية وجود الأولى ويلزم من حدوث أى تغير في الثانية حدوث تغير في الأولى كتوقف الظاهرة س على الظروف ا — ب — ح — د بحيث إذا أحدثنا تغيراً في واحد من الظروف — وليكن ا — أصبحت الظروف الجديدة ا — ب — ح — د حدث تغير في الظاهرة س فأصبحت س' .

(٢) وهو قانون من قوانين الاستقراء : يقضى بأنه إذا اتحد حالتان — أو مثالان — في جميع ظروفهما عدا ظرفاً واحداً وقعت ظاهرة ما في إحداها ولم تقع في الأخرى فذلك الظرف الموجود في الحالة التي وقعت فيها الظاهرة هو وحده الملول أو الملة ، أو على الأقل جزء هام في علة الظاهرة .

(٣) قانون آخر من قوانين الاستقراء : يقضى بأن كل ظاهرة تتغير بأي شكل من أشكال التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى ، فيبين الظاهرتين ارتباطاً عكسياً .

وأهم غرض للعلوم إنما هو اكتشاف مثل هذه العلاقات الزمنية بين الظواهر ، فإذا ما أخذت هذه الاكتشافات صبغة النظريات والآراء العلمية أفادت العلماء لأنها تكون بمثابة تلخيص لمشاهداتهم للحوادث الماضية وأداة تستخدم للتنبؤ عن الحوادث المستقبلية . وهذا في الحقيقة هو الذى يدفع بنا إلى تحصيل مثل هذه النظريات والآراء ؛ لأن شعورنا بالحاجة الماسة إلى معرفة الطبيعة وأسرارها هو الذى يسوقنا بالضرورة إلى كشف الاتجاه الدقيق لسير الحياة . أما أن العلوم أميل إلى أن تستخدم « الكم » عوضاً عن « الكيف » فى شرح ظواهر الكون فذلك راجع إلى أن الشرح بواسطة الكم أسهل وأضبط وأخصر .

والحقيقة المطلقة — أو الأساس العام لكل شئ — فى نظر « مائخ » تقرب كل القرب مما يسمى فى الفلسفة الحديثة بالمادة المتعادلة (Neutral Stuff) لأن فلسفته فى جهلها تستند إلى افتراض مبدأ واحد — أو مادة واحدة — ولكنها ليست فلسفة مادية ، فإنه صريح كل الصراحة فى رفضه الأخذ بالذهب المادى ، لأن الأجسام فى نظره ليست سوى صور رمزية للفكر تلخص ما نعرفه عن الأشياء بطريق خبراتنا الكثيرة المعقدة .

وقد اعتبر « مائخ » انتشار استخدام الأساليب الميكانيكية فى شرح الظواهر الطبيعية راجعاً إلى أننا نعرف هذه الأساليب أكثر من غيرها من جهة ، ومن جهة أخرى إلى أننا أميل إلى استخدام طرق التشبيه والتفصيل إذا حاولنا شرح أى مسألة من المسائل أو بسطها . غير أن الأشياء — حتى التى يشرح منها شرحاً ميكانيكياً — لا ينبغي

أن تعتبر في نفسها ميكانيكية أو مادية بحتة
ورأى « مآخ » في مهمة العلوم ، وفي المعرفة الإنسانية بوجه عام ،
متأثر في جلته تأثراً كبيراً بنظرية التطور القائلة بضرورة وجود التوفيق
دائماً بين مطالب الإنسان ومطالب البيئة التي يعيش فيها لكي يضمن
لنفسه البقاء .

الفصل الخامس

المذهب المثالي المطلق

في انكلترا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة

(٤) ت. ه. جرين^(١) T. H. Green ١٨٣٦ - ١٨٨٢

كان « جرين » في مقدمة الفلاسفة الإنكليز المثاليين الذين حملوا حملة صادقة على مذهب التجريبيين ونظرية التطور ؛ وكان من أكبر العوامل على ظهور فلسفته أمران : أولهما سلبى وهو مقتته الشديد لذلك النوع من الفلسفة الذى اعتاد الناس — إلى عهده — أن يعتبروه مثالا للفلسفة البريطانية ؛ وثانيهما إيجابى ، وهو أنه حذا حذو الفلاسفة المثاليين من الألمان أمثال كانت وهيجل مما دعا إلى وصف فلسفته أحيانا بالفلسفة « الكنتية الجديدة » أو « الهيجلية الجديدة » . أما كراهيته للمذهب التجريبي (كما فهمه هيوم وأتباعه) ، وللمذهب التطور (كما فهمه هبررت اسپنسر وغيره) ، فقد حركها في نفسه بادية الأمر نظره في بعض المسائل

(١) توماس هل جرين ، فيلسوف إنكليزي ولد سنة ١٨٣٦ في مدينة « بركن » في مقاطعة يوركشير . تعلم في جامعة أكسفورد ونفى حياه أستاذاً للفلسفة فيها . كان في زمنه أكبر أنصار للمذهب المثالي في انكلترا وهو من أتباع كانت وهيجل في هذا المذهب .
(الترجم)

الأخلاقية : لأنه رأى أن اعتبار الإنسان مجرد كائن عملت على تكوينه قوى الطبيعة معناه : أولاً : العجز عن فهم الخلق الإنسانى ؛ ثانياً : الخطأ من قيمة الحياة الإنسانية . لذلك يعتقد « جرين » أن نظرية كنفظرية التطور قد أخفقت كل الإخفاق فى شرح شىء كالحاسة الخلقية أو الشعور بالنبذة الخلقية ؛ بل على العكس يرى أنها تتضمن إنكاراً للشخصية الإنسانية وإمكان صدور الأفعال الراقية عن مثل هذه الشخصية سواء أكانت هذه الأفعال عقلية أم خلقية . لذلك قَصَرَ « جرين » همه على شرح الطبيعة الإنسانية واستمداداتها الحقيقية وإظهار العلاقة بين الإنسان والظواهر الطبيعية البحتة التى تدخل فى محيط تجاربه

ولكن لكى نفهم طبيعة الإنسان على وجه الحقيقة ، يلزمنا أولاً أن نفهم ماهية شعورنا ، لأن حقيقة شعورنا هى أولى الحقائق التى تؤمن بها ولا نشك فى وجودها

أما شعورنا فى نظر « جرين » ، فهو فى جوهره شعور بالذات ؛ وليست العمليات العقلية — حتى البسيط منها كعملية الإدراك الحسى — مجرد تغير ، بل شعور بتغير من نوع ما . أى أن « الخبرة » الإنسانية بالإجمال ليست مجرد أحداث طبيعية أو عقلية ، بل هى إدراكات لهذه الأحداث . وما نذكره من الأشياء ليس حقائق مجردة ، بل حقائق معقولة يمكن تمييزها . بعبارة أخرى نحن ندرك وحدة مركبة من علاقات ونسب مختلفة ، لها وجود فى حياتنا الشعورية التى تحتوى النفس الشاعرة (العقل) كما تحتوى العناصر التى تتألف منها الأشياء المدركة . وبفضل الشعور

تجتمع العناصر الآتفة الذكر في عملية عقلية واحدة نطلق عليها اسم عملية الإدراك الحسى

من هذا يتبين أن العلم يقتضى دائماً وجود عمل للعقل أو النفس الشاعرة ؛ وأن فعل العقل ليس بالأمر المتغير الذى لا يتبع نظاماً خاصاً ، ولا بالأمر العرضى . يؤيد ذلك أننا دائماً نستطيع التفرقة بين ما هو حق وما هو باطل ، وبين ما هو حقيقى وما هو وهمى ؛ كما يؤيده وجود العلوم غير أن هذا يقتضى فى نظر « جرین » أن « الحقيقة » التى نعلمها إنما هى حقيقة معقولة ، أو عالم معقول ، أو بعبارة أخرى عالم روحى ؛ وأن هذا العالم الروحى لا يمكن تفسيره إلا بالإضافة إلى « مبدأ روحى أو علة روحية تجعل وجود العلاقات والنسب الآتفة الذكر أمراً ممكناً ، غير متأثرة هى نفسها بواحدة من هذه العلاقات » . وذلك المبدأ أو تلك العلة عقل شاعر بذاته مطلق أزلى ، يدرك الكل الذى لا يدرك الإنسان إلا جزءاً أو أجزاء منه ؛ بعبارة أخرى هو الله . ويلزم من هذا أن للإنسان نصيباً من ذلك العقل الإلهى ، وأن هذا الجزء الإلهى فى الإنسان هو أصل الدين والأخلاق ، كما أن هذه المشاركة العقلية بين العبد وربّه هى الأساس الذى يبنى عليه الإنسان اعتقاده فى الخلود ، فإن العقل الذى من طبيعته أن يشعر بذاته لا يمكن أن يُفترض فناؤه ، بل لا بد له من مشاركة الأزلى (الله) فى أزليته

وفى الحياة الخلقية الإنسانية يقول « جرین » : إن النظر العقلى يكشف لنا عن بعض القوى التى فىنا ، وعما يترتب على وجود كل قوة

من هذه القوى من التبعات ، وإن الإنسان باستخدامه لهذه القوى يحقق لنفسه خيره الأعظم . أما تحقيق الخير الأعظم لأي فرد ، فعنا تحقيق لأخلاق ذلك الفرد ؛ أو تحقيق للمعاني الكمالية التي في نفسه العالية . والإنسان في تحقيقه للمعاني الكمالية التي في نفسه مجبور ، وجبره آت من نفسه ؛ لأن الباعث الذي يدفع به إلى إظهار نفسه الحقيقية ، أو نفسه الكاملة ، صادر عن هذه النفس ذاتها . وهذا الجبر الصادر عن النفس الإنسانية ذاتها ، والذي به يحصل الإنسان خيره الحقيقي ، هو بعينه « الاختيار » — أو الحرية الإنسانية . ولكن تحقيق كمال النفس الفردية لا يكون إلا في بيئة اجتماعية ؛ لأن الجماعة لا تكون بغير الأفراد ، كما أن الأفراد لا يصلون إلى درجة كمالهم بدون نظام اجتماعي فيه يحتفظ كل عضو بفرديته . ومن هذه الأعضاء تتألف وحدة اجتماعية يتمكن كل فرد فيها من إظهار مواهبه واستعداداته الخاصة . وفي مثل هذا المجتمع — لا في غيره — يتحقق للثل الأعلى للخير الأخلاقي

برادلي^(١) F. H. Bradley ١٨٤٦ — ١٩٢٤

حاول برادلي أن يضع مذهباً فلسفياً مثالياً خالياً من ذلك النوع من

(١) فرانسيس هيربرت برادلي ، فيلسوف إنجليزي ولد في جلاسبري في يناير سنة ١٨٤٦ : درس في جامعة أكسفورد وكان أستاذاً للفلسفة فيها ؛ وفي السنة التي مات فيها — أي في سنة ١٩٢٤ حصل على لقب Order of Merit وهو أعظم لقب شرف يحصل عليه بريطاني . كان متأثراً بفلسفة هيغل على الرغم من أنه شديد النقد لها ، وتمتاز فلسفته — ككل فروع الفلسفة المثالية — بالنموس والتعقيد ، وبأنها أقرب إلى فلسفة المتصوفين من أهل القرون الوسطى منها إلى فلسفة الحديثين من أهل القرن العشرين .
(المترجم)

التحزب العقلي الذي انصبغت به فلسفة «توماس جرين» المثالية ، ولا يخفى أنه كان لهيجل من بين المحدثين فضل السبق إلى القول بأن العالم «الحقيقي» هو العالم العقلي ، وفي هذا الرأي تبعه «جرين» . أما «برادلي» فقد رأى أن هذه الفلسفة «المثالية» لا تقل في جمودها ولا في تهافتها عن أكثر أنواع المذاهب المادية جموداً وتهافتاً . فتلك العظمة الكونية الظاهرة للعيان تصبح على مذهب هؤلاء اللثاليين ، مجرد «خيال أو خداع لو أننا قلنا إنها تخفى وراءها معاني وهمة مجردة جافة ، أو طائفة من القولات المجردة التي لا حياة فيها» (تلك القولات التي تعتبرها الفلسفة الهجيلية المثالية حقائق أولية) ، كما لو قلنا إنها تخفى وراءها حركات في الذرات المادية بعيدة عن متناول الحس (تلك الحركات الذرية التي يعتبرها للماديون حقيقة أولية).

ويظهر أن «برادلي» لم يرق في نظره البدء بالبحث في ماهية «الشعور» كما فعل «جرين» ، لذلك جعل نقطة البدء في فلسفته شيئاً آخر سماه بالتجربة المباشرة أو الإدراك المباشر ، ففي «الإدراك المباشر» يشعر الإنسان شعوراً مباشراً بشيئين يجتمعان معاً في أمر واحد : فهو يشعر أولاً بأنه يدرك شيئاً ما ، ويشعر في الوقت نفسه بوجود شيء مدرّك . ثم إن «التجربة» تظهر أول ما تظهر كأنها وحدة غير متميزة الأجزاء ، خالية من النسب والإضافات ، ولكنها (في الحقيقة) وحدة تتضمن عدداً كبيراً من الأجزاء التي يكشفها النظر العقلي أو الحسك : وذلك أننا نحس أن «التجربة المباشرة» غير كاملة في ذاتها فنفكر فيها ؛ وتفكيرنا

فيها محاولة منا في تكميلها بإدخال مميزات بين أجزائها ، وإدخال معان مجردة إلى عناصرها وصفات ونسب وإضافات وغير ذلك . غير أن المقولات والمعاني التي يتخذها العقل أداة في أعماله لا تغنى ولا تجدى في فهم « الحقيقة » الكونية فهما فلسفيا ، ولو أن لها قيمتها في البحوث العلمية الخاصة ، إذ يتخذها العلماء أساسا لتفكيرهم .

هذا ، « وإن الطبيعة التي يدرسها من يتأمل ظواهرها ، والتي يدرسها الشعراء والمصورون طبيعة حقيقية من ناحية ما يدرك هؤلاء فيها من حساسية فياضة ووجدان ؛ وإنها لا أكثر حقيقة (إذا صح هذا التعبير) من نواح كثيرة ، من تلك التي يبحث فيها العلماء الطبيعيون » : وذلك لأن المعاني التي يستخدمها العلماء الطبيعيون معان مجردة لا حقيقة لها ، كالزمان والمكان مثلا والنسبة والكيفية بنوعها — الكيفية الأولى والثانية — والحركة والتغير والعلة والفعل والذات وما يسمونه « الشيء في ذاته » : هذه كلها معان لا تلبث — إذا تناولها العقل بالنقد والتحليل — أن يظهر تناقضها الذاتي ؛ ومن هنا صح تطبيقها على ظواهر الحقيقة لا على « الحقيقة » نفسها ، لأن الحقيقة منسجمة خالية من التناقض . على أن الظواهر الخارجية يجب ألا تعتبر مجرد أوهام باطلة — ولو أن برادلي أحيانا يصفها بهذا الوصف — بل يجب أن ننزلها منزلتها من الحقيقة .

ولكن كيف تدرك « الحقيقة » أو كيف يدرك « المطلق The absolute ؟ » أما « برادلي » فيرى أن الطريق المؤدية إلى إدراك « الحقيقة » — ولو أنه في نهايته إدراك جد قاصر — إنما هي « التجربة

المباشرة» ، أو على أقل تقدير هى التجربة المباشرة فى درجة عالية من درجاتها ؛ فإن « المطلق » روح جامع لكل الإدراكات الجزئية ولكل الظواهر ومكمل لها . وإدراك « المطلق » — أو الإدراك المطلق — يظهر فيه . لكن فى مستوى أرقى وعلى شكل أعم وأكمل ، ذلك الشعور المباشر ، وهو الشعور بوحدة العقل المدرك ووجود الشيء المدرك . وهذا الشعور من خصائص الإدراك الإنسانى المباشر .

ويلزم مما تقدم أن « الحقيقة » إدراك عقلى واحد ؛ وأن الإدراك يحتوى الحقيقة بتمامها ؛ « وأن لا وجود ولا حقيقة يخرجان عن دائرة مانسيه عادة « بالعالم النفسى » ؛ وأن الوجدان والفكر والإرادة (أو أية طائفة تدخل تحتها الظواهر النفسية) هى وحدها مادة الوجود ؛ وأن ليس وراء هذه المادة مادة بالفعل أو بالقوة . أما الروح فهى وحدة الكثرة تلك الوحدة التى ينمضى فيها كل ظواهر التعدد . ويلزم منه أيضا أنه لا توجد حقيقة — بل لا يمكن أن توجد حقيقة — وراء الروح ؛ وأنه بقدر ما يكون فى الشيء من الروحية يكون فيه من الحقيقة .

ويظهر أن « برادلى » يخالف « جرين » فى عقيدته فى الله . لأن « جرين » يعتقد أن لله ذاتا مشخّصة ، فى حين يعد برادلى « المطلق » (الله) منزها عن كل معنى من معانى الشخصية التى هى معانى التشبيه . زد على ذلك أن « برادلى » ينكر نسبة الخير لله ، كما ينكر الرأى (الذى اعتنقه كل من كُنت وجرين) القائل بأن الخلود الذاتى أو الشخصى أمر تفترضه الحياة الخلقية افتراضا ، أو أنه معنى مستلزم من مفهومها . ولكن

برادلى وجرين يتفقان فى أنهما ينكران تطور « المطلق » . فإن المطلق لا تاريخ له فى ذاته وإن كان يجمع فى نفسه من التواريخ ما لا يدخل تحت حصر .

(٦) بوزنكييت^(١) B. Bosanquet ١٨٤٨ — ١٩٢٣

لعل أعظم شئ اشتهر به « بوزنكييت » فى تاريخ الفلسفة الثالثة البريطانية هو انتصاره للنظرية الفلسفية القائلة بأن الفكر هو البرزخ الذى يوصل الإنسان إلى « الحقيقة » للطلقة ؛ فإن « برادلى » قد بالغ فى تصوير ما يقع فيه الفكر من التناقض عند ما يلجأ إلى طريقة التجريد ، أما « بوزنكييت » فيقول إن من الخطأ فى تصور الماهية الحقيقية للفكر أن نعتقد أن معناه تحصيل المعانى الكلية المجردة فى الذهن ؛ وهو خطأ أدى بطبيعته إلى فهم الوجود فهماً خاطئاً ناقصاً . فالفكر فى أرق مظاهره وحدة منتظمة ، وليس معنى مجرداً . وبالفكر نستعين على إدراك معنى النظام فى الكون ؛ فهو يحاول إدراك « الحقيقة » لا عن طريق الكليات المجردة ، أى المثل العقلية الصرفة التى تعبر عن المعانى المشتركة بين الأشياء من غير نظر إلى ما بينها من العلاقات ؛ بل يتصور « الحقيقة » على أنها كل ، أو مجموع أو نظام مترابط الأجزاء . بعبارة أخرى إن الكلى

(١) برنارد بوزنكييت : فيلسوف إنكليزى : ولد فى نورمبرلند وتعلم فى أكسفورد وتعلم لبعض أئمة زمنه فى الفلسفة أمثال هـ جرين : كان متأثراً بفلسفة هيجل شأن كثير من مواطنيه الذين انتصروا للفلسفة الثالثة ، ولكنه كان كثير التأثير أيضاً بالفيلسوف لطره . كتب بوزنكييت فى فروع كثيرة من الفلسفة لا سيما المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة (المترجم)

الذى به يحاول العقل إدراك « الحقيقة » إنما هو كلى ذاتى^(١) ، لا كلى معنوى . والكلى الذاتى عند « بوزنكيت » هو فكرة الكل أو النظام لا المعنى الكلى

فإذا فهمنا الفكر على هذا النحو ألقيناه مرشداً حكماً ، لا يوقعنا فى التناقض والمظاهر الوهمية الكاذبة ، بل يهديننا إلى صميم « الحقيقة » ذاتها . لا ، بل الفكر هو تجلى الحقيقة لذاتها ؛ فإن الفكر والحقيقة متضايقان مرتبطان ، بمعنى أن الفكر دائماً إثبات شيء ما للحقيقة ، والحقيقة دائماً هي « الكل » الذى يسعى الفكر إلى إثبات وجوده

أما التقابل الذى يراه الناس عادة بين الفكر — أو المنطق — وبين الوجدان ، فيعده « بوزنكيت » من أكبر ضروب السخف ومن الآراء الواهية السطحية ؛ فإن ما نشعر به من وجدان عميق أو من جاذبية حادة إزاء فكرة من الأفكار الجليلة ، أو شخصية من شخصيات رواية عظيمة أو نحو عمل فنى بديع ، إنما يقاس بما لهذه الأشياء من حظ من الحقيقة ، وما لأصولها ومصادرها من اتصال بالحقيقة . ثم إن هذا يقاس بعد ذلك بما يتجلى فى هذه الأشياء من ترابط منطقي ، أى بما فيها من انسجام مع الكل الذى هي جزء منه

هذا ، و « للكل » أو « الكلى الذاتى » أثر فى تجاربنا جميعها ،

(١) يريد بالكلى الذاتى تصور العقل لكل أو نظام مركب من أجزاء ولا يقصد به كلياً من الكليات — أى معنى عاماً مشتركاً بين أفراد حقيقة واحدة أو حقائق مختلفة ، و « الكلى الذاتى » اصطلاح يظهر أن بوزنكيت أول واضح له وفيه من الغموض ما فيه ، والأولى ترجمته إلى « فكرة الكل » (الترجم)

ولكنه أثر ضمني لا نشعر به . ويظهر ذلك الأثر بالفعل ونشعر به في تفكيرنا المنطقي ؛ لأن « الكل » هو المستوى الذى نقيس به التفكير ، أعنى التفكير الذى يحركه فى نفوسنا ميلنا الطبيعى إلى البحث وراء الصواب والحق . وفى التفكير المنطقي تظهر فكرة النظام التى هى روح « الكل » أو روح « الكلى الذاتى » : أو بعبارة أخرى ، روح « الفردية » التى هى المحور الذى يدور حوله تفكيرنا . ومن خصائص الأحوال النفسية الراقية عند الإنسان أن فيها يتكشف انسجام الأشياء ووحدها ؛ أى التركيب النظامى للعالم ، أعنى « المطلق » . وفى هذه الأحوال « نسمع دقات قلب المطلق » كما يقول « بوزنكيت » ، أى نكون على اتصال مباشر به ، إذ المطلق هو غاية اجتماع العقل والطبيعة

والعقل والطبيعة متضايقان ؛ إذ الطبيعة هى ما يتجلى للعقل ، والعقل هو ما يدرك الطبيعة أو يفسرها . ويحتم بوزنكيت فلسفته بقوله : فى « المطلق » تجتمع كل خبراتنا الجزئية وتتحول صورها ، وتتألف منها وحدة تامة كاملة ، أو كل^١ كامل منتظم ، لكل شئ فيه صلة محكمة بغيره من الأشياء ؛ وإذا كان « الكل » على ما وصفنا من الإحكام والكمال فلنا أن نصف « المطلق » بأنه غائى وأنه يتحرك من تلقاء نفسه نحو تحقيق غايته

(٧) فيكونت هولدين^(١) Viscount Holdane ١٨٥٧ — ١٩٢٨

كان فى صميم فلسفته من أتباع مذهب « هيغل » أو من أتباع

(١) ريتشارد بيردون هولدين : فيلسوف وفانونى بريطانى ولد فى اسكتلندة

« المذهب المثالي المطلق » ، ولو أنه كان غير راض عن كلمة « اديالزم »
(للمذهب المثالي) . وقد كان يعتقد أن النقطة التي يمكن لأي فيلسوف أن
يبدأ منها دون غيرها هي « الخبرة » (experience) ، وأن الخبرة
تكشف لنا دائماً عن نظام معقول ، أو نظام مثالي أوسع في محيطه وأعم
في صفاته من « الخبرة » ذاتها ، ولكنه نظام باطن في « الخبرة » وأساس
لها . ويطلق « هولدين » على ذلك النظام المثالي المعروف اسم المعرفة ،
وليس المراد « بالمعرفة » هنا الأشياء التي هي موضوع خبرتنا ؛ ولا مجرد
عملية يستعين العقل بها على إيجاد علاقات ونسب خارجية بين ذوات
الموجودات وبين نفسه ؛ فإن صفات الأشياء ليست بحال من الأحوال
غنية عن المعرفة ولا عن خصائصها وفعلها ؛ إذ الوجود يتضمن دائماً أن الشيء
الموجود له « معنى » أو « مفهوم » أو أنه معلوم بوجه ما . وما لا معنى له
لا وجود له .

نعم للمعرفة درجات مختلفة وأطوار مختلفة . واختلاف درجاتها إنما هو
بمقدار ما فيها من التجريد الذي نصل إليه عن طريق مشاهدة الجزئيات
والتفاصيل في الحقائق الخارجية . وكل نوع ، أو كل درجة من درجات
المعرفة ، له نوع أو درجة من درجات الحقيقة يقع عليه ^(١) . فعلوم الطبيعة

وتعلم في أكاديمية أدنبرة وفي جامعتي أدنبرة وجنتن حيث درس الفلسفة على لوطزه .
حل عدة مناصب خطيرة في الحكومة البريطانية في أثناء الحرب العظمى وكانت له
خدمات جليلة بها . وقد قصر همه بعد الحرب على الاشتغال بالفلسفة والتأليف فيها ،
وفلسفته هيجلية في نزعتها العامة ولكنها مصبوعة بالروح العلمية الحديثة (الترجم)
(١) يشبه بعض المعنى تقسيم أرسطو للعلوم على أساس تجرد موضوعاتها أو

والحياة والنفس مثلاً تمثل درجات متفاوتة من التجريد ؛ فهي لهذا تمثل درجات مختلفة من المعرفة ومن الحقيقة . ولكن درجات كل من المعرفة والحقيقة لها منزلتها من النظام العام للمعرفة الإنسانية ، وفيه تظهر العلاقات المتبادلة بين الاثنين . فالحقيقة هي « الكل » أو المجموع ، ولكن تصور العقول الجزئية الإنسانية ، وما جرت به عاداتها من التفرقة بين العقل المدرك والأمور (أى بين الذات والموضوع) من العقبات التى تحول دون إدراك ذلك « الكل » فى كليته على الوجه الأكل .

فالعلم الكامل إذن هو العلم التام الشامل : الذى تمامه وشموله من ذاته : والذى فيه تتمشى كل تفرقة بين العالم والمعلوم — الذات المدركة والموضوع المدرك — وبين الكلى والجزئى . وهو بهذا المعنى يخالف « الخبرة » لأن « الخبرة » تجمع فى نفسها كل العناصر المختلفة التى يمكن تمييزها فيها ؛ أى أن العلم ليس مجرد إدراك العلاقات والنسب بين الأشياء بل هو شئ أكثر من ذلك ؛ هو هيئة منتظمة من المعرفة الذاتية لا تفرقة فيها بين العالم والمعلوم .

وقد ظهر إذن أن فرض وجود هذا النوع « من المعرفة المثالية » أو المثل الأعلى للمعرفة التى تغخل كل « خبرة » من خبراتنا ، أساس لا بد منه فى فهمنا للعالم ؛ لأن المعرفة لو فسرت بهذا المعنى الواسع ،

== عدم تجردها من المادة ، فالعلم الألهى علم تام التجريد ، وعلم الرياضة نصف تجريدى ، وعلم الطبيعة ليس مجرداً أصلاً ؛ وذلك لأن موضوع الأول ليس فى مادة مطلقاً ، وموضوع الثانى فى مادة فى الواقع ومتجرد عن المادة فى العقل ، وموضوع الثالث غير متجرد عن المادة أصلاً (لترجم)

ولو روعى فيها ذلك الكمالى المثالى السابق الذكر ، لما كانت أساساً للحقيقة فحسب ، بل لما غارت « الحقيقة » فى شئ . بعبارة أخرى ، ليست المعرفة حادثة من الحوادث ، إلى جانب الحوادث الأخرى التى تقع فى الكون ، بل هى الكون بأسره الذى يحتوى جميع ما يقع من الحوادث .

(٨) رافيسون موليان^(١) Ravaisson Mollien ١٨١٣ — ١٩٠٠

كان رافيسون موليان من الذين أخذوا بنصيب وافر فى إحياء الفلسفة المستندة إلى فكرة « الفاعلية الروحية » وإصلاحها : تلك الفلسفة التى وضع أسسها فى فرنسا « مين دى بيران » (١٧٦٦ — ١٨٢٤) ؛ والتى كانت قد ركدت ريجها زمناً طويلاً من بعده لإغفال الفلاسفة أمرها . ويعتقد رافيسون أن « الطبيعة » فى جوهرها روح أو فاعلية روحية ، وأن الفاعلية الروحية ليست مجرد وظيفة أو صفة من صفات الكون ؛ بل هى الكون بعينه . فإن « أن تفعل » معناه « أن تكون » . « وأن تكون » معناه « أن تفعل » . والفكر هو هذا الفعل الروحى ، لأن الإرادة (التي بها يتبين الفعل واتجاهه) . والفكر (الذى به تتمثل صورة الفعل) شئ واحد أو عمل واحد . وغاية الفكر التأليف بين العناصر المختلفة التى

(١) فيلسوف وعالم آثار فرنسى ، ولد فى نامور فى أكتوبر سنة ١٨١٣ ، وتعلّم فى ليلج فى جامعة ميونخ . وكان أستاذاً للفلسفة فى جامعة رن ومن الناصب التى شغلها أيضاً منصب مدير قسم الآثار فى متحف اللوفر (للترجم)

تدخل إلى (خبرائنا) ، وإبراز هذه (الخبرات) في صورة ملتزمة الأجزاء لها وحدة معنوية خاصة . والمعرفة في أخص صفاتها كالفن ، لأن المعرفة وليدة الفكر وقدرته على الإبداع والتركيب . فالعلم بحقيقة الكون إذن ، من غير استعانة (بمقولات روحية) ، ضرب من المحال . ألا ترى إلى علوم الحياة قد اضطرت — كما يبين ذلك برنارد (١٨١٣ — ١٨٧٨) إلى دراسة كل عضو من أعضاء الكائن الحي على أنه جزء منه ، ولم تدرس هذه الأعضاء في عزلة عن مجموع الكائن . ما معنى هذا إلا أن هذه العلوم قد افترضت مبدأ الغائية ولم تستطع أن تمضى في دراستها بدونها ؟ وليست العلوم الطبيعية بأسعد حظا من العلوم الحيوية ، فإنها لا تختلف عنها اختلافا جوهريا من هذه الناحية ؛ وذلك لأن ظواهر الكائنات غير العضوية ، أو غير الحسية ، تختلف في الدرجة ، (أى في القوة والضعف ، أو الزيادة والنقص) لا في النوع ، عن ظواهر الكائنات الحية أو الشاعرة ، فالسكون مثلا الذي هو صفة من أخص صفات الكائن غير الحي إنما هو ضرب من ضروب العادة ، أو قل هو فساد وضعف في الإرادة ، ولا يقدر على تكوين العادة سوى الأرواح

ويختم رافيسون موليان فلسفته بقوله إن الجزء المادي من السكون نتاج ثانوي لله ، تولد عن انتشار الروح الإلهية وانهاسها ، فإن الله هو المبدأ الأول للنظام والانسجام في الكون ؛ وقد خالق الله المادة بكل ما فيها من صفات النقص لكي تنبعث الحياة فيها انبعاثا جديدا تستعيد به كمالها ، فإن الكمال دائما يفترض وجود النقص

(٩) رينوفيه^(١) C. Renovier ١٨١٥ — ١٩٠٣

حاول رينوفيه أن يمزج المذهب الفلسفي المعروف بمذهب الواقع أو (المذهب الوضعي) بالمذهب الآخر المعروف (بالمذهب المثالي) مستعيناً في ذلك المزج بمذهب ثالث هو (مذهب الظواهر) ذلك أنه كان يرى أن ظواهر الأشياء وحدها هي كل ما لنا سبيل إلى معرفته ، أو إدراكه إدراكاً مباشراً ، وأنها وحدها المادة التي نعتمد عليها في هذه المعرفة . وللظواهر عند رينوفيه ناحيتان : الناحية الأولى من حيث ما تظهر لنا ، والثانية من حيث ما هي مظاهر لشيء من الأشياء . فمن الخطأ أن ننزل إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى ، أو نعتبرها مستقلة عنها ؛ أي من الخطأ أن نعتبر ظواهر الأشياء كما لو كانت حقائق مستقلة في ذاتها ، غنية عن العقل المدرك لها ، أي غنية عن ظهورها أمام شخص ما يدركها في « خبرة » من خبراته . هذا بالفعل ما قال به الواقعيون ، وعليه انبنى فساد مذهبهم . ومن الخطأ أيضاً أن نعتبر الظواهر كما لو كانت هي و (الخبرة) شيئاً واحداً ، من غير ما إشارة إلى موضوع من الموضوعات (شيء من الأشياء) كأنها ليست مظاهر للأشياء . وهذا بالفعل ما قال به المثاليون وعليه انبنى فساد مذهبهم . فيجدل بنا إذن أن نعتبر الظواهر في وحدتها

(١) تشارلس برتارد رينوفيه : فيلسوف فرنسي : بنى فلسفته على أساسين : كراهيته لكل شيء يقال إنه لا يمكن معرفته ، واعتماده على ما يصل إليه بأدراكه الشخصي ، ولذلك يسلم بمذهب كنت في جلته وينكر ما يسمى « بالقيء في ذاته » كما ينكر الروح و « المطلق » وما أشبه ذلك : وهو يفضل الألحاد على أي مذهب من مذاهب اللؤلؤة يصور الله كما تصوره الأديان .
(للمترجم)

أو في جملتها — أى يجدر بنا أن ننظر إلى ناحيتها على السواء . ولو فهمنا الظواهر بهذا المعنى لحقّ لنا القول بأن منها يتكون « الوجود » ولأصبحنا ولا حاجة بنا إلى الكلام عن الشيء في نفسه (أو الشيء بالذات الذى يقول به الواقعيون) ، أو الكلام عن أى ذات مدركة مستقلة في وجودها عن الخبرات التى تربطها بالظواهر (كما يقول المثاليون أو العقليون)

ومثل هذا رأى لا يجعل الوجود مجرد أمر عقلى بحت ، وليد العقل الإنسانى المتغير المتقلب ؛ لأن الظواهر الكونية لها قوانينها — أو عبارة أخرى إن بينها من الروابط والنسب للطردة المتبادلة ما يكسبها صفى الدوام والنظام . فالظواهر كلها مثلاً تخضع لبعض المبادئ الأولى ، أو المقولات التى هى النسبة والعدد والآين (المكان) والمثى (الزمان) والكيف والصيرورة والعلية والغائية والفردية . ثم هى تخضع من ناحية أخرى للقوانين الخاصة المختلفة الأنواع التى تستنبطها العلوم الجزئية

غير أن (رينوفيه) قال بعد ذلك فى بعض كتبه المتأخرة بوجود أشياء أرقى فى درجة تركيبها ، وأبعد عن أن تكون مجرد مجموعات منتظمة من الظواهر . وهذه هى الكائنات الروحية التى أطلق عليها لينتزام النرات الروحية : وهالك نص عبارة رينوفيه : « إذا ظهرت الحرية فى كائن ما . فإن هذا الكائن ، مهما تعددت صلاته وعلاقاته بالكائنات الأخرى ، يصل بفضل ما فيه من هذه الحرية إلى درجة راقية من الوجود الذاتى ، أو الوجود الفردى ، لا يضارعه فيها مضارع . فسا كان قبل يمكن تمييزه من غيره فحسب ، يصبح الآن منفصلا مستقلا ؛ وما كان

بالأمس نفساً فحسب ، يصبح اليوم نفساً قائمة بذاتها ، أو ذاتاً ،
أو جوهراً ... أو فرداً . وأرقى الأنواع في الفردية هو الإنسان أو الشخصية
الإنسانية . زد على ذلك أننا يجب ألا نقصر ههنا على العلم بالمقولات
والقوانين الجزئية إن كانت غايتنا أن ندرك الوجود في جملة على وجه
أنتم وأشمل . فيجب مثلاً أن نفترض صدق قانون التناقض ، كما يجب
أن نحتسب في مبدأ حرية الاعتقاد تحت تأثير ما توحى به إلى كل منا
شخصيته الكاملة . وقد كان « رينوفييه » يعتقد أن بين الإنسان والعالم
نوعاً من الانسجام بفضل يخفض العالم لمطالب الإنسان الخلقية

ويظهر مما تقدم أنه ربما كان الأولى بنا أن نعدّ فلسفة « رينوفييه »
ضرباً من ضروب الفلسفة المثالية النقدية أو المذهب الروحي الذرى
(الذى هو مذهب لينتزر) ، من أن ندخلها تحت المذهب (المثالى المطاق)
والأفضل — فى مختصر كهذا — عن أمثاله من الفلاسفة الفرنسيين
المثاليين الذين ذكرناهم — أعنى « رافيسون » و « لاشلييه »

(١٠) لاشلييه J. Lachelier ١٨٣٢ — ١٩١٨

بدأ لاشلييه الفلسفة النقدية التى وضع أساسها الفيلسوف كانت ،

(١) جول لاشلييه فيلسوف فرنسى ولد ومات فى (فونتنبلو) . من أكبر
المحدثين آراء فى الفلسفة الفرنسية وأستاذ كبار الفلاسفة الفرنسيين فى العصر الحاضر .
وأم نقطة فى مذهبه بحث الشروط التى يجب توفرها لكي تحكم بوجود العالم كما يظهر
لنا فى إدراكنا له : أى باعتباره موضوعاً لتفكيرنا . ألف فى المنطق وعلم النفس وفلسفة
ما بعد الطبيعة وله فى كل منها آراء خاصة (المترجم)

وهى الفلسفة القائلة بأن الملاء يدركون العالم المحسوس ويفسرون ما فيه من النظام أو الترتيب بواسطة طائفة من الصور العقلية والمقولات ، وأن القوانين الطبيعية التى يستنبطها هؤلاء الملاء إنما كانت صادقة على الإطلاق لأنها يجب أن تتفق وطبيعة العقل الإنسانى الذى هى وليدته . ولكن بينما يفترض « كنت » أن العقل الإنسانى يستخدم بعض صورته ومقولاته ويطبقها على ما يصل إليه من الإحساسات التى هى مادة غُفْل مستقلة فى وجودها عنه ، يقول لاشلييه إن العقل يخلق العالم المحسوس برمته خلقاً ، وإنه لا وجود لحقائق مستقلة عنه يلزمه أن يتكيف بها . بعبارة أخرى يعتقد لاشلييه أن العقل وحده هو الحقيقة التى ليس وراءها حقيقة ، نعم ، إن العالم المحسوس قد يبدو لكل إنسان أنه غنى عن الحس ، ولكن يرجع السر فى ذلك إلى أن العالم المحسوس موضوع لادراك عقل شاعر ، وذلك العقل هو الذى يعطى العالم صفة العينية أو الشيثية عند ما يتخذ موضوعاً لتفكيره : وهذا يمنع من اعتبار العالم مجرد حالات نفسية ناشئة عن الإدراك الحسى . فالعقل إذن هو الذى يعطى الظواهر الطبيعية والعقلية عينيتها وذاتيتها ، لأنه يؤلف منها حقائق منتظمة ، فيحول بذلك دون عدها أموراً نفسية اعتبارية . أما الفكر فيدلل على حقيقته وجود عالم لا يفسره سوى الفكر نفسه . ويدل وجود الحساسية على أن الفكر شئ أكثر من مجرد العقل ، فإن الفكر — بواسطة فعل الإرادة — يعطى بعض الأشياء كالزمان والمكان صفات الأمور المحسوسة . والحقيقة أن لاشلييه يفرق بين ثلاث درجات من الفكر : الفكر فى درجته الأولى ؛

وهو عقل محض ينظر إلى الأشياء كما لو كانت خاضعة لقوانين عليّة آليّة ؛ والفكر في درجته الثانية يتخذ الجزئيات موضوعاً له ويبرزها إلى عالم الحس في مكان ما ويفترض وجودها ، مستعيناً في ذلك بفعل الإرادة . وهذه الجزئيات صور (لتلك المعاني العقلية المجردة) تحدّها وتضبطها فكرة الناية . والفكر في درجته الثالثة حر طليق مدرك لذاته . ويذكر لاشلييه بعد ذلك صلة مراحل الفكر الثلاثة بالعلم والفن والدين ؛ فالعلم يمثل الفكر في درجته الأولى ، والفن يمثل في درجته الثانية ، والدين يمثل في درجته الثالثة . غير أن لاشلييه لم يقصد بذلك أن درجات الفكر تمثل ثلاث مراحل متعاقبة تعاقباً زمنياً ، بل قصد أنها ثلاث نواح أو ثلاثة وجوه للفكر واقعة في زمان واحد : أي أن الوجود « ليس في بادئ أمره ضرورة عمياء ، ثم يصبح إرادة خاضعة على الدوام لهذه الضرورة ، ثم يصير في نهاية أمره حراً طليقاً يشعر بالضرورة بوجود الحالتين السابقتين : ولكنه حرية كله من حيث إنه موجد لنفسه ، وإرادة كله من حيث إنه شيء حقيقى ذاتى ، وضرورة كله من حيث إنه عقل مدرك لنفسه »

والله في نظر لاشلييه هو العقل الكلى : والدين هو شعور الفرد بانتقاره إلى ذلك العقل الكلى

(١١) كروس^(١) B. Croce ولد سنة ١٨٦٦

بعد « كروس » في طليعة الفلاسفة المتألمين في إيطاليا في العصر

(١) بندتو كروس : فيلسوف إيطالى جمع إلى العلم بالفلسفة العلم بالأدب والتاريخ =

الحاضر ، وتتفرع فلسفته في « الروح » عن نظرية أوغسطين وديكارث ، وهي النظرية القائلة بأن أكثر ما نوقن بوجوده من الأشياء حالاننا العقلية الشعورية . وهو يعتقد — كما يعتقد المثاليون من الألمان — أنه لا حاجة بنا إلى افتراض حقيقة أخرى غير هذه الحالات . ولكن الحقيقة الروحية في نظره تحتوى أكثر مما يقع في محيط العقول الجزئية من التجارب ؛ لأنه يفترض — كما يفترض أصحاب المذهب المثالي المطلق — وجود عقل كلي إلى جانب العقول الجزئية ، أو روح عامة منبثة في العقول الجزئية جميعها . وهذه الروح ، بالرغم من تظلها سائر العقول الجزئية ، ليست بهذه العقول كلها مجتمعة .

ولكن بينما يعتقد هيغل وأتباعه أن أسلوبهم الفلسفي الخاص (المعروف بالأسلوب الحوارى Dialectic) الذى به يبحثون في طبيعة العقل الكلى ، أسلوب منطقي بحث ليست له صبغة زمانية : (ولو أن هيغل نفسه لم يمكنه أن يتحاشى التعبير بما يفيد أن تفكير العقل الكلى أيضاً واقع في الزمان) ، يقرر « كروس » في شيء من الجزم والوضوح ، أن الروح العالمية حركة واقعة في الزمان ، وأن الوجود والتاريخ الكونى شيء واحد (كما أن الوجود هو الفلسفة أيضاً ، إذ لا بد من اعتبارهما كذلك في مذهب فلسفى كهذا) . أما أن الوجود هو التاريخ الكونى فلا أنه دائم التغير ، دائم الفعل ، دائم الخلق . ولهذا يشبه « كروس » من هذه الناحية

== والفنون الجميلة ، وقد جاءت فلسفته صورة جامعة لهذه العناصر كلها ، وأخص فرع من فروع الفلسفة عرف به كروس فلسفة الروح التى يقسمها إلى علم الجمال والنطق وما يسميه فلسفة السلوك (يعنى بذلك الأخلاق والاقتصاد) (المترجم)

« برغسون » و « ويليم جيمس » لأنهم جميعاً ينكرون وجود « مطلق » لا يتحرك ولا يتغير ، أو بعبارة أخرى ينكرون وجود « عالم جامد » ، وُجِدَ كاملاً وسيظل إلى الأبد على كماله . ففي الكون حركة فعل تجول في دوائر لا مبدأ لها ولا نهاية ، غير أننا في قدرتنا أن نميز بين بعض وجوه تلك الحركة الروحية ومظاهرها أو عواملها ، وإن كنا لا نستطيع فصل أحد هذه المظاهر عن الآخر ؛ فيمكننا أولاً أن نميز بين الفعل الروحي في دائرته النظرية والفعل الروحي في دائرته العملية . بل يمكننا أن نفرّق بين شيئين مختلفين في كل من هاتين الدائرتين ؛ ففي الدائرة النظرية يفرّق « كروس » بين الإدراكات الذوقية والتصورات ، لأنه يعرف الإدراك الذوقي بأنه عملية بها يخلق العقل مادة التفكير ، ويقول إن أكل مثال له الإلهام الذي به يخلق الفنان مادة فنّه ، لأن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجي (كما يعتقد الناس عادة) بل هو يُبرِزُ أو يخلق إدراكاته الذوقية خلقاً . ثم يأتي بعد ذلك الإدراك العقلي أو التفكير فيعمل في هذه الإدراكات الذوقية ويكشف ما بينها من نسب ، أو ما فيها من عناصر عامة مشتركة . والحقيقة أن الصور العقلية (الأفكار) باطنة في الإدراكات الذوقية ، وأن النوعين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ؛ فإن الإدراكات الذوقية بدون الأفكار عمياء ؛ كما أن الأفكار بدون الإدراكات الذوقية جوفاء . ومع ذلك فلهصور العقلية أو الأفكار شأن خاص ، وهي أمور تشترك فيها العقول أو الأرواح جميعها ، وبها يحصل التفاهم بين هذه العقول أو الأرواح . فهي إذن عامة لأنها مظهر من مظاهر الروح الكلية

الذى يتخلل سائر العقول الجزئية الإنسانية

أما الموضوعات التى يتناولها التفكير النظرى فهى على الدوام من خلق هذا التفكير ، بل الحقيقة أن عملية التفكير وموضوع التفكير والتميز بين الاثنين ، كلها نواح مختلفة لشيء واحد هو الإدراك فى جلته . والتميز بين العالم العقلى والعالم المادى الذى يبدو لنا كأنما يتكوّن من أعيان مستقلة فى وجودها ، إنما هو من فعل العقل لا غير ، أى من فعل عملية التجريد .

وتنحصر الناحية العملية من فعل الروح بالضرورة فى الإرادة ، لأن الأفعال الطبيعية لا وجود لها فى عالم روحى . والناحية العملية مفتقرة أبداً إلى الناحية النظرية لافتقار الإرادة إلى العلم . ويفرق كروس بين اتجاهين فى الحياة العملية ، اتجاه نحو تحصيل النافع ويسميه الفعل الاقتصادى ، واتجاه نحو تحصيل الخير ويسميه الفعل الأخلاقى . والاتجاه الأول اتجاه فردى أناى ، والثانى اتجاه عام إيثارى . غير أن هذين الاتجاهين غير منفصلين كما أن العلم الذوقى والعلم النظرى غير منفصلين — بل يعبران عن ناحيتين مختلفتين لشيء واحد ، بمعنى أن كل فعل من الأفعال أناى إيثارى ممّا

(١٢) جنتل^(١) Gentile ولد سنة ١٨٧٥

يتخذ جنتل التريية وسيلة إلى الوصول إلى فلسفته ، لأن التريية فى

(١) جيوفاني جنتل : فيلسوف وسياسى إيطالى : درس الأدب والفلسفة فى =

نظرة عبارة عن تكوين للفرد ينتهى به إلى الفلسفة التى هى أرقى مرتبة من مراتب الشعور بالذات ، والشعور بالذات عنده هو الحقيقة التى ليس وراءها حقيقة ، وذلك لأننا لا نقول بوجود أى شئ على سبيل القطع سوى شعورنا بذواتنا ، ولأننا نجد فى ذلك الشعور الذاتى الفناء عندما نرجع إليه فى تفسير معنى الحقيقة ؛ فإن الحقيقة يكفى فى تصورها تصوراً كاملاً أن يقال عنها إنها ذلك الشعور الذاتى . أما الشعور الذاتى . أو الشعور بالذات فى اصطلاح « جنتل » فهو العقل أو الروح . والعقل فى مذهبه وحدة لها من الأحكام والارتباط أكثر مما لها فى نظر « كروس » الذى جعل للعقل أربع درجات مختلفة ، أو أربعة مظاهر لكل مظهر منها فعل خاص به كما سبق . ولهذا ينكر « جنتل » كل رأى يعتبر العقل أو الشعور مقسماً إلى مثل هذه الأقسام ، ويقرر أن للشعور وحدة شعورية كاملة . أما التمييز الذى لا مناص منه بين العاقل والمقول أى بين الذات المدركة والشئ المدرك — فليس من العقبات التى تمنع « جنتل » من اللضى فى فلسفته ؛ فإن العاقل والمقول يجتمعان معاً فى العقل فى حالة شعوره بنفسه ، إذ العقل من هذه الحالة ذات مدركة فى الوقت الذى هو فيه موضوع مدرك : أو بعبارة أخرى هو عاقل فى الوقت الذى هو فيه مقول . وليس كل من العاقل والمقول فى هذه الحالة جزءاً من العقل ، بل العقل

== بلرمو وعين أستاذاً للفلسفة فى روما . وبعد جنتل من أكبر أنصار المذهب الفاشستى عين وزيراً للعارف فى إيطاليا فى أوائل عهد السنيور موسوليني ، وكان من أكبر همه فى وزارته إصلاح نظام التعليم الدينى وحث المعلمين على دراسة النمو العقلى للأطفال لأن الغاية من التربية عنده هى تكوين الشخصية (المترجم)

بأ كمله . ويلزم من هذا أن كل معلوم ، أو كل ما يتعلق العلم به هو والعقل الذى يدركه شئ واحد : أى أن كل معلوم يصبح — بتفكير العقل فيه — عقلاً أو شعوراً ، لأن العقل لا ينفك أبداً عن المقول . « فكل موجود هو ما هو بفضل تفكير العقل فيه » ؛ وتفكير العقل فى أى شئ هو نفسه تفكيره فى ذاته وتحقيق لها . وكما أن كل عقل جزئى ، أو كل روح ، يشعر بذاته فى كل حالة يدرك فيها شيئاً من الأشياء : أى كما أن شعور العقل الجزئى بذاته داخل فى كل إدراك من إدراكات ذلك العقل ، كذلك العقل الكلى — أو الروح الكلى ، يدخل شعوره بذاته فى شعور كل عقل جزئى بذاته : أى أن القول الجزئية حالات أو مظاهر للعقل الكلى الذى يخلق العالم ، والذى هو العالم نفسه .

والإدراك^(١) (سواء أكان جزئياً أو عالمياً — أى سواء أكان لعقل جزئى أم للعقل الكلى) ناحيتان : ناحية العقل للدرك — الذات ، وناحية الشئ للدرك أو الموضوع . ولا تنفصل أبداً إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى انفصالاً حقيقياً ، وإن كان يمكن التمييز بينهما عقلاً .

وأهم ما يبحث فيه الفن فى نظر « جنتل » الإدراك من ناحيته العقلية ، وأهم ما يبحث فيه الدين هو الإدراك من ناحيته للوضوعية ، أما الفلسفة فتبحث فى الناحيتين على السواء — أى أنها تبحث فى الشعور الذاتى (شعور الإنسان بذاته) أو هى تبحث فى الوجود جميعه . وعلى هذا يعتبر

(١) أظن أن أوفق ترجمة لكلمة « experience » كما يستعملها جنتل هى كلمة إدراك بدلا من كلمة خبرة أو اختبار أو تجربة . (المترجم)

« جنتل » الفلسفة صورة كاملة يجتمع فيها الفن والدين و يلتئمان . فالفلسفة تعبر عن الوجود بتمامه — أو الواقع بتمامه — أو الروح . والفيلسوف لا يبحث عن الوجود أو يفكر في الوجود فحسب ، بل هو إلى حد ما يخلقه خلقاً .

(١٣) رويس^(١) J. Royce ١٨٥٥ — ١٩١٦

يعد رويس أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي . وتشبه فلسفته من بعض وجوها الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها « برادلي » بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية ، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل ، بل إن كل فكرة تتضمن ، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية ، نوعاً من الفعل ؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات . والفكرة عنده معنيان^(٢) ، معنى ظاهر وآخر باطن . فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء

(١) فيلسوف أمريكي : درس الفلسفة على « لُطْرَه » كما درس على « وليم جيبس » وتشارلس بيرس . كان أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٨٩٢ ، وكان واسع الاطلاع طالماً وأديباً وفيلسوفاً . وقد ألف في علوم مختلفة منها الرياضة (من ناحية اتصالها بالمنطق) ، وفي علم النفس والأخلاق والاجتماع وتاريخ الأدب والنقد الأدبي والفلسفة . وتشبه فلسفته في كثير من نواحيها فلسفة برادلي ، لأن الاثنين من المدرسة « المثالية » ؛ كما يشبه برادلي أيضا في غموض تفكيره والتواء معانيه واستعماله كثيرا من الاصطلاحات الفلسفية في غير مفهوماتها المتعارفة

(المترجم)

(٢) وما غير المفهوم والمصدق الذين يكلم عنهما الناطقة ، إذ المفهوم دلالة اللفظ على معناه ، أو الصفات التي يتألف منها معناه ، والمصدق الأدلة فقط على الأفراد التي يصدق عليها اللفظ

(المترجم)

خارج عنها . غير أن ذلك الشيء الذى يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها : ولهذا يقول « رويس » إنه لكي يرتبط المدلول الخاص للفكرة بالفكرة نفسها ، يلزم أن يكون بينهما عنصر مشترك . ويستنتج من هذا أن حقيقة أى شيء تدل عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق المعنى الباطن الذى تنطوى عليه تلك الفكرة ، ويلزم منه أيضا أن تحقيق الغاية التى ينطوى عليها باطن فكرة من الأفكار — أى تحقيقها فى إدراك من الإدراكات — يكون فى نظر « رويس » حقيقة الشيء الذى هو موضوع هذه الفكرة . أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق فأمر يرجع فيه إلى الفكرة ذاتها ، لأن الفكرة بهذا المعنى — تحمل فى نفسها الغاية المقصودة منها ، كما تحمل فى نفسها إرادتها .

وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث « برويس » إلى القول بأن الفكر حياة شعورية ، وأن فى هذه الحياة أفكارا ، وأن كل فكرة منها ترمى إلى غاية ، وأن الغايات التى ترمى الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل ، أو « تتجسم » فى الأشياء الخارجية التى تدل عليها الأفكار . فالوجود «معناه الظهور فى العالم الخارجى بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذى تتضمنه وحدة فكرية منظمة » ، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معانى الأفكار جميعها . ولهذا يلزم أن نفترض أن المعانى الجزئية (الأفكار المتناهية) داخلية فى هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة وأن الغايات التى ترمى إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة :

جامعة لها كلها — تلك الغاية التي لا يحققها سوى الوجود بأسره .
ويحتوى الشعور الكلى (أو الإدراك الكلى)^(١) (Absolute experience) أيضاً الشيء الكثير مما لا وجود له في الحالات العقلية الجزئية ، ولكن « رويس » لم يقصد من هذا أن أفراد الإنسان (العقول الإنسانية الجزئية) غارقة أو مندمجة في « المطلق » (العقل الكلى) لأنه يقول إن كل عقل إنسانى محتفظ بذاتيته بشكل ما ، أى أن كل إنسان — في نفسه — مظهر من مظاهر الإرادة المطلقة ، أو الإلهية : أو هو صوت يعبر عن معنى من معانى هذه الإرادة : وبذلك يكون كل فرد من أفراد الإنسان جزءاً خاصاً من « الكل » الذى لا يضارعه في الوجود مضارع .
كذلك لم يبطل « رويس » معنى الزمان من حيث علاقته بالمطلق (العقل الكلى) بأن استعاض عنه معنى الأزلية الذى يختلف كل الاختلاف عن معنى الزمان . نعم قد استعمل كلمة الأزلية ، ولكنه قال إن الأزلية هى إدراك « المطلق » للزمان بأسره دفعة واحدة في آن واحد ، كما يدرك الإنسان النعمة الموسيقية العامة إدراكاً آنياً بعد سماعه طائفة متتالية من النغمات .

وتستوعب فلسفة رويس الأخلاقية نظر الباحث فيها بوجه خاص ،

(١) تستعمل كلمة « experience » (خبرة) في علم النفس بمعنى الشعور أو أى حال من حالات الشعور واقعة في الزمان — ولكن بعض الفلاسفة الحديثين لا سيما برادلى ورويس يستعملونها في معنى غامض كل القموض ويفسدون المعنى الأصلى للكلمة كل الافساد : فهم يتكلمون مثلاً عن Absolute experience (الخبرة المطلقة) ، ويقصدون بذلك حالة عقلية خارجة عن حدود الزمان ، وكان الأولى بهم أن يستعملوا كلمة العقل أو كلمة الإدراك بدلا من كلمة « الخبرة » (المترجم)

وذلك لما تعتمد عليه من أساس جديد لم يُسبق إليه ، وهو « الإخلاص لمبدأ الإخلاص » . أما الإخلاص فيعنى به تقاضى المرء فى خدمة مبدأ من المبادئ يعتبره فوق الاعتبار النفسى ؛ فإن كان إخلاصه لهذا المبدأ لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضاً لمبادئهم ؛ بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم ومؤازرتهم كلها وجدت روح الإخلاص إلى نفسه سبيلا . فإنه يكون قد أخاص ، لا لمبدأه الخاص فحسب ، بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو . هذا هو « الإخلاص لمبدأ الإخلاص » الذى يرجو رويس أن يذيع وينتشر فتتحقق بذروعه وانتشاره « الجامعة الإنسانية الكبرى » ويزول بفضله كل شقاق وعداوة بين الأمم .

(١٤) هكنج W. E. Hocking ولد سنة ١٨٣٢

لم ينته هكنج بعد من مذهبه الفلسفى الذى يصفه بأنه مذهب « تصوفى واقعى » بل لا يزال جادا فى تهذيبه . ويحتوى هذا المذهب ، إلى جانب ما وصفه به المؤلف من أنه تصوفى وواقعى ، عناصر أخرى مستمدة من الفلسفة المثالية والفلسفة الطبيعية والفلسفة العملية ؛ بل ربما كان العنصر المثالى أكثر هذه العناصر غلبة عليه . وما يشير إلى ذلك عبارة « هكنج » نفسه ؛ تلك العبارة التى يقول فيها : « إن الفلسفة المثالية جوهر الفلسفة وزوجها أكثر منها أسلوبا خاصا من أساليب التفكير الفلسفى » .

وربما كان من أهم أجزاء فلسفة «هكنج» رأيه في الإدراك الحسى وقوله إنه حلقة الاتصال بين النفوس البشرية الكثيرة . وأن بواسطته نعرف غيرنا من النفوس البشرية الأخرى معرفة مباشرة ، لا ، بل نعرف الله : جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لى مفكراً فى العزلة التى بيننا ، وقلت فى نفسى يا ترى لم خُلقنا بحيث لا أرى منك أيها الصديق عندما أنظر إليك إلا حجاباً يستر ك عنى ، فلا أستطيع أن أراك « نفسك » أبداً ! ليس حجابك هذا سوى جزء متحرك من ذلك الحجاب الذى يخفى وراء عالمى ؟ هأنذا كذلك حجابٌ لك ، فكل منا ينظر إلى أخيه من وراء حجاب . ليتنى أستطيع أن ينفذ عقلى ، ولو لحظة ، إلى عقلك فلتلقى دون أن يحول بيننا حائل ! وبيننا أنا كذلك ألقى فى روعى ما وقع منى موقع الصاعقة ، وكأنتى أدركت معنى العزلة فى قرارة نفسى فشعرت كأنما أصابنى شيء من المس ، إذ أدركت أنتى بالفعل متغلغل فى « نفسك » أيها الصديق ، فإنك تدرك كل هذه الأشياء التى حولى ، وهى ملكٌ لك . فإذا لمستُها أو حركتها أحدثت تغييراً فى نفسك ؛ وإذا نظرتُ إليها رأيتُ منها ما ترى أنت ، وأدركتُ نفسَ إدراكك . أين أنت إذن ؟ لأنك لست شيئاً مختفياً وراء هاتين العينين اللتين أراهما فى رأسك ، ولا أنت فى داخل ذلك الدماغ تحاول فى ظلامه الخالك أن تتصل بعملياته الكيميائية ، فإننى لا أدرى من هذه العمليات شيئاً فى نفسى ، ولن أدرى من أمرها شيئاً ، لأننى لا أعيش وراء حجابى . بل الحجاب هو الذى ورائى ... وأنت أمام ذلك الحجاب أيضاً ؛ فهذا العالم الذى أعيش فيه ملكٌ لنفسى ،

وأنا جزء من ذلك العالم الذى ندركه معا . فأنا لذلك لا أقدر أن أتصور
وُصلةً أحقَّ ولا أبلغ في النفس أثراً من أن نلتقى قشاطر الذاتية — لا عن
طريق ما فى أعماق نفوسنا مما لا يمكن التعبير عنه من الخواطر فحسب ،
بل عن طريق ما يبيننا من الإدراك المشترك أيضاً ، بحيث لا نلتقى من
وراء حجاب ، بل بأن تكون معى بكل ما فيك من شعور ، وبأن
تحتوينى فى نفسك وتحتوى كل ما هو ملك لى . هذه هى الحقيقة ، فلن
أفزع مرة أخرى بعد ما شاهدتها إلى مذهب « الجواهر الروحية الفردة »
(المونادزم) بأساليب من التفكير النظرى قد ضلت هذا الطريق المستقيم .
يقول هكنج بعد ذلك إن الأشياء التى نعلمها علماً مباشراً هى
إدراكنا الحسية ، وإن « شيئية » الشيء هى ما تواطأ عليه الناس .
فعرفة الانسان بشيئية الطبيعة يفترض أنه يعرف فى الوقت ذاته أن نفساً
أخرى ، واحدة على الأقل ، أو أن عقلاً آخر يدرك ما يدركه هو ؛ وهكذا
ينتهى الأمر بنا إلى افتراض عقل غير بشرى يعطى الطبيعة « شيئيتها » ،
لأن النفس الانسانية ذاتها مفتقرة إلى الطبيعة ، فلا تكون الطبيعة
مفتقرة إليها . وهذا « العقل الآخر » الذى ترتقى إليه فى نهاية الأمر
هو بالضرورة الله الذى أحاط بكل شيء علماً ، والذى يعطى « الشيئية »
لكل علم حتى علمنا بغيرنا من الناس .

والواقع أن « هكنج » يعتبر العالم كله نفساً واحدة حيث يقول : « إن
كلية النفس تشير بوجه خاص إلى وحدة الحياة العقلية فى العالم ، وإن
معانى الأشياء جميعها تنظمها إرادة واحدة » . أما الدليل القاطع على أن

العالم كله نفس واحدة فلا سبيل إليه إلا الإدراك المباشر ، وفي هذا يقول « هكنج » : « إن النفوس البشرية تعلم أنها ليست في العالم وحدها : وهذا أول علم ذوق وضرورى نعلمه » غير أن النفس العالمية لا حَدَّ لعمقها ولا نهاية لما تحتويه من الأسرار .

والحياة الإنسانية في نظر « هكنج » توافقه بطبيعتها إلى معرفة الحقيقة ، والحقيقة عالم فيه من ضروب الكمال ما لا حَدَّ له . والنفس الإنسانية تَشَبُّهُ الزمان ماضيه ومستقبله ، وهى حرة طليقة ، حياتها المثل العليا ، وتدرك من بين الأشياء التى بالقوة ما سيكون منها بالفعل . ولكن ليست هذه الصفات للنفس الإنسانية بفطرتها ، فإن حريتها وخلودها يحصلان لها بالكسب . وبهذا المعنى يقرر كل إنسان مصيره بنفسه .

الفصل السادس

مذهب التعدد الروهي

أو الكثرة الرومية في إنجلترا وروسيا

(١٥) **الأرل بلفور** ^(١) The Eral of Balfour ١٨٤٨ — ١٩٣٠

يظهر أن « الأرل بلفور » كان من أنصار المذهب الفلسفي المعروف بمذهب الشك ؛ غير أن انتصاره لمذهب الشك الفلسفي لم يكن في الحقيقة إلا انتصاراً للعقيدة الدينية ، أو على الأقل انتصاراً لوجهة نظر روحية . وقد قضى « بلفور » الشطر الأول من حياته في جو مفعم بالنزاع بين الفلسفة والدين ، ذلك النزاع الذي كان نتيجة تابعة لمذهب دارون ، فكان للاعتقاد السائد في ذلك الوقت — وهو أن التعاليم العلمية لا تحتل الشك — أثر في نفسه . ولكنه ظهر له بعد ذلك أن أدلة العلم (كما

(١) هو آرثر جيمس آرل بلفور سياسي وفيلسوف إنجليزي ولد في بولية سنة ١٨٤٨ وتخرج في جامعة كمبردج . تقلب في كثير من الوظائف الحكومية والسياسية وأخذ بنصيب وافر من سياسة حكومته في الحرب العظمى وكان من أكبر المدافعين عن مبدأ حرية التجارة . وعرف عنه فيما يتصل بالفرق الأدنى وعده بأن ترد إنجلترا لليهود وطنهم القديم : فلسطين . ولم تحل مشاغله السياسية بينه وبين الاتصال بالبيئات العلمية والفلسفية ، فقد ترأس على عدد كبير من الهيئات العلمية الراقية في وطنه وكان آخر حياته الرئيس الأعلى لجامعته القديمة : كمبردج (المترجم)

يشرحها « ميل » في كتابه في المنطق) ليست بأبين من أدلة الدين ،
فهدم بالشك أسس العلوم لينتصر لأسس الدين ، وقال إن العقيدتين
الأساسيتين (الدين والعلم) اللتين يسترشد بهما الإنسان في حياته ، يجب
النظر فيهما باعتبارهما مؤسستين على أساسين مختلفين ، وإن مواطن
الخلافا بين الاثنين ينبغي ألا تؤوّل في غير صالح الدين أكثر منها في
غير صالح العلم . ولكن « بلفور » — كما هو ظاهر من كتاباته الأخيرة
— لم يفتح بهذه التفرة بين العلم والدين ، ولم يرق في نظره أنهما قد اتفقا
على أن يختلفا ، فحاول ما استطاع التوفيق بينهما ، وكان من رأيه أن العلم
ذاته لن ينجو من شك هادم لكيانه إلا بافتراض وجود الله واعتباره
أصلا يصدر عنه كل معرفة .

ولما قابل « بلفور » تحرره من الشك بتحرر « ديكارت » قال :
« إن ديكارت علّق الاعتقاد في العلم على الاعتقاد في الله . أما أنا فأماق
الاعتقاد في الله على الاعتقاد في العلم » ، فالحقيقة أن « بلفور » لم يكن
شاكّا في العلم لأنه قد اعترف بصحة الأحكام التي تصدر عن « الذوق
الفطري » وبصحة العلم وقال إنهما حق ، أو على الأقل سائران في
طريقهما إلى الحقيقة . ولكنه من ناحية أخرى يوقن بأنه لا وسيلة لتبرير
مثل هذه الاعتقادات إلا بصبغها بصبغة دينية ؛ وحجته في ذلك أن العلم
— في صريح الرأي — مستند إلى الحس ، ولكنه يختم كلامه بقوله :
ولكن الأشياء للْحَسَّة تختلف في الواقع اختلافا عظيما عما يظهر لنا في
الحس ؛ فإن العلم يُرجع عالم الحس وما فيه من مادة غزيرة واختلاف

في العناصر إلى مركبات مؤلفة من « الكِثْرَوَنَات » و « بروتونات » لا يقع عليها الحس . فنتائج العلم إذن تُناقض مادته الحسية . ومن ناحية أخرى ، تعتبرُ نظرية التطور القوى والاستعدادات الإنسانية آلات ظهرت في الإنسان في سبيل تنازع البقاء ، وقد لا تصلح هذه القوى في معالجة المسائل النظرية البحتة التي ليس لها قيمة في تنازع البقاء ، ولكننا مع كل ذلك نجد أن اعتقاداتنا الصادرة عن ذوقنا الفطري (Common sense) أحكام ضرورية لا مفر منها ، وأن العلماء والشاكيين جميعا يدركون الأشياء على نحو ما يدركها غيرهم ، ويفترضون كما يفترض غيرهم وجود علاقات عليّة بين الأشياء إلى غير ذلك . لهذا يرى « بلفور » أن لا أساس للاعتقاد في صحة ما ندركه بحواسنا وما نصل إليه من النظريات والفروض ؛ إلا أن نفترض أن المعرفة الإنسانية بكل أنواعها وحى من الله الذي يهدي العقل إلى أسمى ما يصل إليه من النتائج ، تلك النتائج التي تربي بكثير على ما يتطلبه مجرد البقاء ، ولكنها في الوقت نفسه عامل ضروري في تطور الإنسان ورفقه .

فإذا انتقلنا « بلفور » إلى الناحية الاخلاقية من فلسفته ألقيناه ينكر الرأي القائل بأن ما في الإنسان من أرقى درجات الإخلاص ، وأعظم مراتب الحب ، وأنبل ضروب التضحية ، كلها نتائج خلقها فيه محاولته التوفيق بين مطالبه ومطالب البيئة التي يعيش فيها ، بل وجدناه يقول : « إن عملية الانتخاب الطبيعي يجب أن تعتبر الأداة الحقيقية التي تتحقق بها الغايات ، لا مجرد شيء يشبه هذه الأداة وأن

الأخلاق يجب أن تستمد مبادئها الأساسية من أصل إلهي ، وأن تجد في ذلك الأصل الإلهي غايتها وكاملها « كذلك الحال في القيم التي يقاس بها الجمال ، فإننا « إذا رجعنا بالذكرى إلى تلك اللحظات النادرة التي أثار شيء من الأشياء الجميلة فيها وجداننا ، فلم يملك علينا مشاعرنا فحسب ، بل ارتقى بنا إلى مشاهدة عالمهم فوق طور الحس البدني أو النظر العقلي ... وجدنا واجبا علينا أن نعتقد أن نعمة جمالا لا يعتريه التغير ، لا حداً لبهاثة وروعته ، يتلأأ ضوءه على الدوام لموجود ما ؛ جمالا لا نرى منه في الطبيعة ولا في الفن إلا طيف خيال عاجل ، ووميضاً أشبه بوميض البرق يراه كل منا بحسب وجهة نظره الخاصة .

وهكذا نرى أن طرائق البحث الثلاث تلتقي في نقطة واحدة في فلسفة « بلفور » لتبين أن كل كمال في الطبيعة الإنسانية ، سواء ما اتصل منه بالعلم ، أو بالخير ، أو بالجمال — لكي تكون له قيمته الحقيقية — مفتقر إلى الله في قوامه ، وأن الله مع الحق والخير والجمال ، يسيّر العالم بحكمته في طريق التطور ، وأنه تعالى منبع الإلهام الذي هو عامل قوى في تقدم العلم ، ونمو الحب ، ولذة تقدير الجمال .

(١٦) ج . وورد^(١) J. Ward ١٨٤٣ - ١٩٢٥

يتفق « وورد » مع السابقين والمعاصرين من فلاسفة « للذهب

(١) جيمس وورد فيلسوف إنجليزي وعالم نفس كبير ؛ نال حظا من التفاتة الانجليزية والألمانية وكان في آخر حياته أستاذ الفلسفة بجامعة كبريدج التي تخرج فيها : متأثر بفلسفة لينتز ولطز .
(المترجم)

للتالى « فى نظريتهم القائلة بأن « الإدراك »^(١) بالفعل « لا يتضمن شيئين
هما المادة والعقل ، بل يتضمن ذاتاً عاقلة وموضوعاً معقولاً . وعلى هذا
فالإدراك أثنينية فى وحدة ؛ وهو رأى لا يتنافى مع مذهب « الوحدة
الروحية » الذى تعتبر فيه وحدة الطبيعة جزءاً متما لوحدة الإدراك .
ولكن « وورد » يخالف غيره من المثاليين فى أنه يرفض أن يجعل
« المطلق » نقطة البدء فى فلسفته ؛ ويفضل أن يبدأ بفرض وجود أكثر
من حقيقة واحدة . ثم مضى فى سبيله ليرى إلى أين ينتهى به هذا الفرض
الذى تقاب عليه الناحية التجريبية أكثر من الناحية العقلية النظرية .
لهذا بدأ « وورد » بفرض وجود عدد لا نهاية له من الكائنات الروحية
المختلفة المراتب ؛ فبعضها مثلاً أرق بكثير من العقول البشرية ، وبعضها
أدنى ، ولكنها كلها متفقة فى أمر واحد هو المحافظة على كيانها وتحقيق
ماهيّاتها . وقد استند « وورد » فى قوله إن كل الكائنات روحية وإن
كلا منها فرد مستقل فيه خاصية النزوع ، إلى مبدأ الدوام أو الاتصال ؛
أى للبداً القائل بعدم وجود الطفرة فى الطبيعة . فلا بد إذن أن تكون
هذه الكائنات الروحية النزوعية ، أو الجواهر الفردة ، متصفة بصفة
التلقائية ؛ أى لا بد أن تصدر عنها أفعالها من تلقاء نفسها — بمعنى أنها
لا يمكن أن تعتبر من أول أمرها خاضعة لقوانين آليّة بحثة . وربما كان
خير تفسير لما فى الكون من القوانين الطبيعية وما فى الطبيعة من ظواهر

(١) هنا أجدنى مرة أخرى مضطراً إلى ترجمة كلمة experience بكلمة إدراك
لأنها أقوى فى التعبير عن غرض « وورد » وغيره من الفلاسفة المثاليين من كلمة
« خبرة » أو « اختبار » أو « تجربة » (المترجم)

الميكانيكية أن تُفسّر على أنها أفعال طبيعية تلقائية تحولت إلى عادات منتظمة . لا ، بل قد تظهر لنا أكثر انتظاماً واطراداً مما هي عليه في الواقع لو أننا اختبرناها بطرق إحصائية . زد على ذلك أن اشتراك هذه الجواهر الروحية في العسل ، والطريقة التي بها تلتئم وتنظم ، وسيلتان من وسائل التطور ، لأن اتحادها وتركيبها بمثابة الخلق الجديد الذي هو أشبه شيء بظهور النغمة الموسيقية العامة عن نغمات جزئية فردية يتلو بعضها بعضاً على نظام خاص ؛ أو هو أشبه بظهور مستوى معين من الثقافة عند ما تلتئم جماعة من الجماعات ويسود فيها نوع خاص من النظام . وما على الإنسان — لكي يدرك الغاية التي يؤدي إليها ذلك النوع من التطور — إلا أن يتصور « الدرجة القصوى التي تصل إليها أمة سادت فيها روح الديمقراطية وحب الجماعة وتجلي فيها التضامن من بين أفرادها ، وانحى الشقاق والتنافر ، وأصبح يعمل فيها الجميع بدءاً واحدة على تحقيق غاية واحدة » .

بهذه الطريقة يعتقد « وورد » أنه — من غير التجاء إلى الغلو في التفكير النظري — قد نجح في شرح حقيقة العالم على أساس أنه مؤلف من « كثرة روحية » أو « جواهر روحية فردية » مستقلة في وجودها وفي أصل نشأتها ، ولكها على الدوام في فعل وانفعال كل منها مع الآخر أى أن العالم كما يقول « وورد » نفسه : « كثرة وجودية ، ولكنه بمعنى من المعاني وحدة كونية » ؛ غير أن « وورد » قد شعر أن فلسفته هذه « تستند إلى مبرر خارج عنها » ، ولذلك رجع إلى القول بالآلوهية يتخذ

منه تكلمة لمذهبه في الكثرة الروحية^(١) . نعم هو ينكر ما يعتقدہ الناس عادة في مسألة الخلق ، ولكنه يعتقد أن الله سبحانه وتعالى حافظ للعالم بمعنى من المعاني ، وأن حفظه للعالم ؛ إنما هو بوضعه على الدوام حدوداً لنفسه في فعله فيه . وقد فطن « وورد » إلى أن الجزء الديني من فلسفته أدخل في البحث النظري من غيره من الأجزاء الأخرى ، لذلك اعتبر هذه المسألة مسألة اعتقاد كما فعل « كنت » وبنى الاعتقاد في وجود الله على أسس أخلاقية

(١٧) سورلي^(٢) W. R. Sorley وُلد سنة ١٨٥٥

وجّه سورلي جل عنايته إلى الناحية الأخلاقية من الفلسفة بوجه خاص . وهو يعتبر أن « إدراك القيم » لا يقل عن إدراكنا الحسية من ناحية أن كلا منهما مادة لتجاربنا ، ولهذا لا يمكن إغفال القيم في أى مذهب فلسفي يحاول تفسير الحقيقة بأكملها . و « التجربة التقديرية »

(١) ولم يكن « جيمس وورد » أول من أحس بعدم كفاية مذهب « الجوهر الفرد » فاضطر إلى القول بالألوهية : أى إلى القول بوجود إله ينظم حركة الجواهر الفردة ويدبرها بحيث تتلاءم أو تتنافر فيظهر عنها ما يظهر من الظواهر والخواص ، قد سبق « وورد » إلى هذا من فلاسفة الإسلام الأشاعرة الذين أخذوا مذهب « الجزء القى لا يتجزأ » عن ديموقريط الفيلسوف اليوناني وأضافوا إليه فكرة الألوهية . أما « لينتز » ، وهو زعيم مذهب « القدرات الروحية » في العصر الحديث فكان أقرب إلى « ديموقريط » في نزعه لأنه لم يشعر بضرورة وجود إله إلى جانب القدرات . (المترجم)

(٢) ولیم رتسلی سورلی عالم انجليزي . كان أستاذ علم الأخلاق في جامعة كبريدج إلى سنة ١٩٣٣ : أحس أبحائه في الفلسفة الخلقية وفلسفة القيم بوجه عام . (المترجم)

— كغيرها من التجارب الأخرى — حالة نفسية ؛ ولكن كل تجربة تشير من ناحية أخرى إلى شيء خارج عنها نسميه « موضوعاً » . وهذا يصدق على التجارب التقديرية كما يصدق على ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالعلم أو المعرفة . وليس يغير من هذه الحقيقة شيئاً أن التجربة التقديرية تتضمن نوعاً من الشعور الوجدانى ومن الرغبة . بل قد يكون الموضوع الذى تشير إليه « التجربة التقديرية » وجداناً من الوجدانات أو رغبة من الرغبات يشعر بهما بعض الناس ويكون لهذه الوجدانات والرغبات من العينية أو الموضوعية فى نظر المدرك للقيم مثل ما لأعيان المحسوسات فى نظر من يدركها إدراكاً حسياً . فالقيم إذن أمور عينية أو موضوعية ، ولو أنها — أو بسبب أنها — صفات للحياة الشخصية . والأشخاص جزء من النظام الكونى المام ؛ وهم الذين يحملون القيم لأنها تتمثل فى حياتهم وأخلاقيهم . فغيرة الرجل الخير لا تقل فى عينيها أو موضوعيتها عن الرجل نفسه . فإذا اعترض معترض بأن الحياة الإنسانية كثيراً ما تكون مجرد جهاد فى تحقيق المثل العليا — التى هى القيم — لا فى تحقيقها بالفعل ، كان جوابنا أنه على فرض صحة هذا ، فإن للبإدى الأخلاقية التى تدفع بالناس إلى طالب للمثل العليا ، حتى بعيدة المنال منها ، لا تقل فى موضوعيتها عن القوانين الطبيعية . نعم تختلف للبإدى الأخلاقية عن القوانين الطبيعية فى نوع الموضوعات التى يصدقان عليها ، وفى طريقة تطبيق كل منهما ؛ فإن القوانين الطبيعية تنصب على الأشياء الواقعة فى الزمان والمكان ، وصدقها معناها أنها متحققة بالفعل . أما القيم فننصب

على الحياة الشخصية ، وصدقها معتاد أنها تعبر عن مثال من المثل العليا يشعر الناس بأنه ينبغي تحقيقه . بعبارة أخرى من القوانين الطبيعية تتألف الناحية العلية من نظام الكون ، ومن المثل العليا (القيم) تتألف الناحية الأخلاقية منه . فلا غنى في أى نظرية تحاول تفسير الكون ، عن النظر في الناحيتين ومحاولة التوفيق بينهما .

وتتلخص النتيجة التى وصل إليها « صورلى » فى حل هذه المسألة فى أن العالم يتألف من عقل أعلى هو الله الذى تستمد منه العقول الجزئية وكل ما يحيط بها حقيقتها : وهو الخالق لكل المثل العليا (القيم) وهو جوهرها والأصل الذى تصدر عنه ، ولكنه على استعداد لأن تشاطره العقول الحرة التى تنفق فى وجودها إليه ، بأن تأخذ بحظ من هذه المثل العليا .

(١٨) **تيلور** ^(١) A. E. Taylor ولد سنة ١٨٦٩

يمتاز « تيلور » على الأخص بفلسفته الأخلاقية والدينية . وهو يرى أن مهمة الفلسفة يكفى فيها أن يدرك الفلاسوف أن موضوع بحثه — سواء أكان فى العلوم الطبيعية أم فى التاريخ أم فى الدين — إنما هو فى نهاية الأمر حقيقة يسلم بوجودها ، لا حقيقة تفسر تفسيراً يكون من شأنه أن

(١) ألفرد إدوارد تيلور عالم إنجليزى معاصر ومن أكبر الثقافت فى العصر الحاضر فى الفلسفة اليونانية القديمة ، لا سيما ما يتصل منها بأفلاطون وأرسطو . درس الفلسفة واللغات القديمة فى جامعة أكسفورد ، وعالج تدريس هاتين المادتين فى معاهد عليية كثير حتى عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة أدنبره سنة ١٩٢٤ . له تأليف كثيرة فى الفلسفة اليونانية القديمة وتاريخها وفى الأخلاق ومقالات فلسفية عديدة فى أصوات المجلات الفلسفية ، ودوائر المعارف البريطانية . (المترجم)

يذهب بمعناها . بل الواقع أن « تييلور » يشك كل الشك في صحة أى مذهب فلسفى يحاول تفسير كل شئ . من غير أن يترك سراً من الأسرار عن أصل الموجودات غامضاً لا يفسره .

أما فلسفته الخاصة فهى سعى إلى التوفيق بين المطالب الضرورية للتفكير العلمى ، وبين ما تطلبه الحياة الخلقية والدينية ، فإن الحياة الخلقية تفترض « الاختيار » والحرية فى الإنسان ، كما تفترض الإمكان الصرف فى الحوادث الطبيعية . وهذا فرض لا يناقض المبادئ العلمية ، لأن العلوم نفسها تسلم بمبدأ الإمكان الصرف فى الطبيعة . فلا ضرورة مثلاً تقضى بوجوب وجود النظام الطبيعى القائم دون غيره . ويقول « تييلور » إنه ليس هناك من سبب يحملنا على افتراض أن متعلق الشعور الدينى أقل حقيقة من متعلق أى شعور إنسانى آخر . وحقيقة الشعور الدينى وحدها دليل على وجود متعلق ذلك الشعور . « إن الخير المحض (الله) والمستحق للمعبدة على الإطلاق لم يدع قلبونا غفلاً من آية تدل عليه ؛ من أجل ذلك نشعر بالافتقار إلى معبود ما ؛ فنتلص عبادة الأشجار ، والأنهار ، والحيوان ، والجبابرة من الرجال ، والأصنام للصنوعة على مثال الإنسان ، ثم نرقى آخر الأمر إلى عبادة معبود نجد فى عبادتنا إياه الطمأنينة والاستقرار ، لأن من استكمل شرائط الربوبية الحققة يثبت عبده على عبادته ويحفظها عليه » . من هذا نرى أن مذهب « تييلور » صريح فى التأليه ، وجملة القول فيه أن « المبدأ الأول » الذى تستند إليه الموجودات جميعها حقيقة عليا واحدة ، منها يستمد كل ما عداها وجوده .

وأنم صفات هذه الحقيقة أن وجودها تام أو كامل في ذاته ، وأنها مستوفية شرائط كمال الربوبية . أما تصورهما فلا وسيلة أقرب إليه من تخيلها على مثال النفس الإنسانية في أرقى مراتب كمالها .

ثم إن « تيلور » يعتقد أن رقى النفس الإنسانية رقىاً أخلاقياً حقيقياً يقضى بافتراض وجود الزمان وجوداً حقيقياً ، وكذلك بافتراض وجود علة تصدر عنها الأعمال ، وإرادة حرة ، وذات أو شخصية متصلة الوجود . والحياة الخلقية في نظره حياة نزاع بين الحادث والقديم ؛ فلا وجود لها في موجود قارئ على حالة واحدة ، ولا في موجود دائم التغير ؛ بل في موجود يجمع بين الحالين في آن واحد ، وهي حياة جهاد حقيقى يبتدىء من الطبيعة وينتهى إلى ما هو فوق الطبيعة . أما الوصول إلى المقام الذى نشعر فيه بتام وحدتنا الذاتية الكاملة ، فلا طريق إليه إلا أن نرى أن خيرنا الأعظم إنما هو فى الله الذى هو جامع الخيرات كلها وأصلها .

فالأخلاقية إذن — فى نظر « تيلور » — تتضمن شيئين : أولهما أنها تدل على وجود الله من حيث ما هو خير محض ، ومنبع تقيض عنه الخيرات كلها ، وثانيهما أنها تدل على خلود الإنسان الكامل الذى يجعل الغاية من حياته جنى ثمرة الخير . وبهذا ينتهى « تيلور » من فلسفته إلى المبحث الإلهى الذى لا شك منه ابتداء . ونحن نبين فى مذهبه ثلاثة أصول دينية متعلقة بالله ، وهى :

أولاً — أن الله تعالى هو الخالق للكون والقادى ، أو المخلص لعباده ، والمطهر من الذنوب والآثام .

ثانياً — أنه المحب لخلقه .

ثالثاً — أن الحياة الإلهية في جوهرها فصل اتصال من الذات إلى الذات (وهذا معنى العقيدة الأرثوذكسية للتثليث) .

ولم يقف « نيلور » عند هذا الحد ، بل جرؤ على أن تنبأ بمصير الحياة الإنسانية في الآخرة ، بعد الحياة الدنيا التي هي حياة بلاء واختبار ، فقال إن في الآخرة يقف التكوين الخلقى في الإنسان ، وتبقى الأفعال التي هي وليدة الأخلاق

(١٩) لىكى N. O. Lossky ولد سنة ١٨٧٠

يذهب هذا الفيلسوف الروسى فى نظريته فى المعرفة مذهب الذوقيين (Intuitionists) ، وفى نظريته فى الوجود مذهب الروحانيين . أما عن الأولى فيقول إن أساس المعرفة كلها هو الذوق المباشر فنحن ندرك أعيان الموجودات إدراكاً مباشراً من غير استعانة بوساطة صور ذهنية ؛ ولكن هذه الأعيان تتجاوز بعد ذلك الإدراك العقل المدرك لها ، أى أنها تتجاوز الشعور الذى يدركها إدراكاً ذوقياً ؛ فإن الإدراك الذوقى نفسه ليس بلم ؛ لأن الأشياء ولو أنها تدخل إلى حياتنا العقلية كاملة مزودة بكل ما فيها من العلاقات والنسب التى تربط بعضها ببعض ، وتربطها بسائر العالم ، إلا أن العقل المدرك لها لا بد له من أن يستخدم قواه فى التمييز والتأليف بين أجزائها لىكى يتمكن من تفسيرها تفسيراً صحيحاً . فلا يحصل العلم إلا بعد هذا الدور . غير أن العقل لا يخلق أعيان الموجودات

ولا يركبها ، كما أنه لا يخلق النسب التي بينها ، ولكن وظيفته قاصرة على تأويلها وتفسيرها . فعرفتنا بالأشياء إذن إنما هي بمثابة المراة تنعكس على صفحتها الحقائق العينية في الكون والنسب المنتظمة التي ترتبط بها تلك الحقائق .

وليست الرابطة بين العقل المدرك والأشياء المدركة إدراكاً ذوقياً نتيجة لأي تأثير على العقل آت من جانب الأعيان المدركة ، ولكنها ترجع إلى نسبة ثابتة بين الإثنين (العقل والأشياء المقولة) تتعين بها المعرفة ؛ بل ربما يرجع هذا الارتباط إلى نوع من الانسجام المستقر في طبيعتهما ، أو إلى استعداد من الجانبين — العقول الشاعرة ، والأشياء التي تدركها ، أما فيما يتعلق بماهية المادة فيميل « لصكي » إلى الرأي القائل بأن للمادة (أو الذرات) حالات أو أحداث ناشئة عن عمليتي الجذب والدفع ، ولكنه يعتقد أن الظواهر مجال لقوى كامنة في جواهرها كلها روحية ، وإن كانت الحياة الشعورية الكاملة لا وجود لها إلا في بعضها . فالظواهر الطبيعية إذن ليست ألبته ميكانيكية بحتة ، ولكنها دائماً ظواهر « نفسية — طبيعية » معاً ، ويلزم من هذا أنها غائية ، وإن كانت الغاية منها لا تدرك دائماً . ويتبع « لصكي » كلا من أرسطاطاليس ، ودريش (Driesch) في افتراض وجود « صورة » (entelechy)^(١) تفسر

(١) entelechy معناها في فلسفة أرسطو الفعل actuality أو الصورة — وكل موجود في ظنه له ناحيتان : ناحية الفعل التي بها الشيء ماهو وناحية القوة التي يمكن أن يصير بها الشيء شيئاً آخر . (المترجم)

لنا خصائص الكائنات العضوية وأفعالها ، ولكنه لا يستند أن مبدأ الحياة قوة من القوى ، بل جوهر له قوة على الخلق تصدر عنه قوانينه ، لا كائنٌ يخضع للقوانين . والعالم كله في نظره على هذا النحو ؛ فإنه يقول إن العالم نظام أو كلٌّ مركب من أجزاء ، ولكنه كلٌّ سابق لأجزائه بحيث تظهر تلك الأجزاء وتبقى موجودة في داخل الكل . « وليست وحدة العالم المعقول وحدة وظيفية لمعار مجردة ؛ بل هي مجموعة من الموجودات ذات حياة أبدية » . ولكن هذا « الكل » المركب لا يمكن أن يقوم بذاته ؛ بل لا بد له من مبدأ أعلى منه يقوّمه . لهذا نرى أن القول بوحدة العالم قد دفع بلصكي إلى القول بوجود مبدأ فوق العالم ؛ أو بوجود « المطلق » الذي هو أصل لكثرة من الجواهر لها من الوحدة وشدة الارتباط ما ليس للوحدة المعقولة التي للعالم ، ولكنها مع ذلك تظل حرة مطلقاً الإرادة في أفعالها . بهذه الطريقة قد وجد « لصكي » أساساً فلسفياً لمذهب التأليه ، أو للثالوجيا المسيحية في فلسفته التي يصفها بأنها مذهب مثالي واقعي يقول بالتركيب في الكون والتماثل بين أجزائه ، وهو على ما يظهر ، مذهب يتذبذب بين مذهب الكثرة الروحية ، والمذهب « المثالي المطلق » .

الفصل السابع

مذهب التجريد التجريد

الفلسفة السكنتية التجريدية وفلسفة الظواهر في ألمانيا

(٢٠) ليبمان (١) O. Liebmann ١٨٤٠ - ١٩١٢

إلى « ليبمان » يرجع الفضل الأكبر في الحركة الفلسفية الألمانية التي اتخذ أهلها شعاراً لهم العبارة المشهورة « ارجعوا إلى كنت » والتي عُرِفَتْ من أجل هذا بالفلسفة « السكنتية الجديدة » (٢). وقد حاول « ليبمان » أن يظهر أن كلا من نخت وشلفنج وهر بارت وشوبنهاور وغيرهم قد أساءوا في الحقيقة تمثيل فلسفة كنت في مذاهبهم الفلسفية ، وحرّفوا وجهة نظره على الرغم من ادعائهم أنهم خلفاؤه ، فإنهم جعلوا ما يسميه

(١) أوتو ليبمان فيلسوف ألماني ولد في لوفنبرج بسيليزيا وتوفي في بينا سنة ١٩١٢ : كان أستاذاً للفلسفة في جامعة استراسبورج سنة ١٨٦٦. وبينما سنة ١٨٨٢ . انتصر للفلسفة السكنتية وحاول إحيائها على أصولها الحقيقية وله مؤلفات كثيرة قيمة معظمها في الأخلاق وما بعد الطبيعة والفلسفة النقدية (المترجم)

(٢) وهي الحركة الفلسفية التي ابتدأت في ألمانيا حوالي سنة ١٨٦٠ ، وكان أول مسألة عالجها الفلاسفة الألمان الذين قاموا بها مسألة « المعرفة » التي بحثوها على ضوء نظريات كنت ولسكنهم سرعان ما تناولوا سائر فروع الفلسفة بالطريقة عينها . ومن أشهر الفلاسفة المؤسسين لهذه الحركة هلمهولتز وهرمان كوهن وبول فاتورب لهم وندلاند وهنريغ ركرت (المترجم)

كُنْتُ « بالشئ في ذاته » (أو « المطلق » الخ) محوراً تدور عليه فلسفتهم ، على حين أن فكرة « الشئ في ذاته » لم تلعب مثل هذا الدور في فلسفة كُنْتُ نفسه . بل إن كُنْتُ كان يعتبر المعرفة بكل أنواعها محصورة في دائرة العلاقات والنسب بين الأشياء وقاصرة عليها ، وأنها لا يمكنها الوصول إلى « الشئ في ذاته » أو « المطلق » . وقد وجه « ليبان » مثل هذا النقد إلى النزعات التجريبية والوضعية في الفلسفة ؛ فإن مادة الحس التي يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها ، ليست أعياناً موضوعية بحتة لها وجود في العالم الخارجى ؛ بل إن العقل وما فيه من معان كلية يؤثر فيها ويطبعا بطابعه الخاص . فلا سبيل لنا إذن إلى معرفة مادة بحتة يقع عليها الحس ، ولا إلى معرفة عين من الأعيان ، ولا حقيقة من الحقائق ما دامت لا تتصل بتلك المعاني المعقولة ؛ فهي بعيدة عن معرفتنا بعد « الشئ في ذاته » عنها . كما أنه لا وجود « لتجربة » بحتة بالمعنى الذى يستعمل فيه « ميل » هذه الكلمة ؛ فإن كل تجربة — أو كل معرفة تستند إلى التجربة — متأثرة ببعض المبادئ العقلية التي بواسطتها نحاول تفسير الظواهر الطبيعية . وقد ذكر « ليبان » أربعة من هذه المبادئ : وهى مبدأ الذاتية الحقيقية ، ومبدأ الاتصال في الوجود ، ومبدأ مطابقة القانون ، ومبدأ اتصال الحوادث . ومن هذه المبادئ الأربعة مجتمعة يتألف منطق الحقائق الذى لا بد لجميع الأبحاث العلمية من استخدامه باعتباره آلة منظمة وضابطة ، لا باعتباره قانوناً ثابتاً غير قابل للنقاش .

(٢١) كوهن^(١) H. Cohen ١٨٤٢ - ١٩١٨

كان « كوهن » في طليعة أصحاب الفلسفة « الكنتية الجديدة » ، وكان أول من شرح فلسفة كنت شرحاً مستفيضاً ، وتناولها بالنقد والتفسير معتبراً « طريقة التجريد » فيها أهم مميزاتها . ومن رأى « كوهن » أن من الضروري أن تبدأ النظريات التي تبحث في المعرفة بالعلوم المضبوطة المحدودة ، أى العلوم الرياضية ؛ فإن « كنت » كان يذكر دائماً العلم الذي امتاز به « نيوتن » ، وكان كلما أراد أن يسلك بالفلسفة في الطريق العلمية المأمونة ، قاس القيمة العلمية لبحثه الفلسفي بمقدار ما تضمنه من الرياضة . أما « كوهن » فيرى أن من وظيفة الفلسفة أن تختبر صحة الأفكار والمبادئ — أو شروط صحة الأفكار والمبادئ — التي تعتبرها العلوم المضبوطة ، أو علوم الرياضة التطبيقية ، حقائق أساسية لها . ولهذا وجه عنايته الخاصة لبحث المفاهيم الأولية في العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية الرياضية ، وبشكل أخص لبحث طريقة الكميات اللامتناهية في الصغر^(٢) . وقد حاول أن يبين أن فكرة الكمية اللامتناهية في

(١) هرمن كوهن : فيلسوف ألماني لإسرائيل ، ولد في كزفج في ٤ يونيو سنة ١٨٤٢ ، وتوفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨ . يشبه ليهان في أنه من مؤسسى المدرسة الكنتية الجديدة ، وقد توسع في فلسفة كنت ، فوضع مثاليته على أساس منطقي . اشتغل بمهنة التدريس في جزء من حياته (الترجم)

(٢) infinitesimals : ويرفون الكمية اللامتناهية في الصغر في الرياضة بأنها الكمية التي تعتبر دائماً أصغر من أى كمية أخرى نضع لها قيمة معينة ، فهي لهذا السبب غير محدودة المقدار .

الصفر — كما يستعملها نيوتن وليبنز هي في الواقع الأداة العقاية الأساسية في دراسة حقيقة الكون دراسة علمية . ويقول كوهن إن « الحقيقة » لا تُعطى ألبتة مجردة . فلا يُعتر عليها في الإدراك الحسى ، ولا في الإدراك « الذوق » ، ولكن العقل يولدها دائماً بطرق مختلفة . ووظيفة المنطق إنما هي البحث في هذه الطرق المختلفة التي بواسطتها يولد العقل الأشياء . ويظهر فضل كُنت في نظر « كوهن » في أنه كان أول من بحث في « منطق أصل الموجودات » عوضاً عن منطق المتقدمين الذي يبحث في أعيان وصور الموجودات يفترض وجودها بالفعل . وقد أخذ كوهن على عاتقه مهمة تنعيم هذا النوع من المنطق « منطق الأصل » لكي يبين كيف يولد الفكر الموضوعات الحقيقية للعلوم الرياضية والطبيعية الرياضية فمن وجه إذن ، يمكننا القول بأن « كوهن » أراد أن يفصل تعاليم « كُنت » فيما يسميه علم الجمال التجريدى ، وأن يبدأ بالمنطق التجريدى من غير التجاء إلى افتراض وجود مادة للحس ، معتبراً بذلك الفكر والحقيقة شيئاً واحداً . ومن هنا صح أن توصف فلسفة كوهن بأنها فلسفة (مثالية منطقية) .

(٢٢) ونرلباندر^(١) W. Windelband ١٨٤٨ — ١٩١٥

حاول « ونرلباندر » أن يبعد الفلسفة عن أن تنحيز إلى جهة واحدة

(١) ولهم ونرلباندر . فيلسوف ألبانى من طبقة كوهن وليبان وغيرهما من مؤسسى « المدرسة الكنتية الجديدة » ، ومن آثاره في الفلسفة أيضاً أنه اعتبر مبحث =

دون غيرها بأن تبالغ في العناية ببحث العلوم الطبيعية وتنفل الدراسات التاريخية التي تبحث في النواحي المختلفة للحضارة الإنسانية . وقد كان الفيلسوف « كُنت » قد شجع إلى حد ما ، الميل إلى هذا النوع من التحيز ، بأن اتخذ العلوم الرياضية ، والرياضية التطبيقية أساساً لنظريته في المعرفة ؛ وكان هذا العلمان على عهد كُنت أخص الدراسات العلمية . أما التاريخ فكان يُدخل في عداد الأدبيات النسائية ، وكان القاعون عليه من طبقة الأدباء . غير أن الحال قد تحولت منذ زمن كُنت فأصبح التاريخ اليوم يدرس بطريقة موضوعية أو علمية ، كما أصبح علماً من العلوم التجريبية .

وربما كان اختلاف التاريخ عن العلوم مما يعين الباحث في دراسته للمسائل الفلسفية ، لأن العلوم دراسات لقوانين ، بمعنى أن أكبرهما كشف القوانين الطبيعية أو الاطرادات في وقوع الحوادث ؛ ولهذا كانت أحكامها أحكاماً عامة مجردة . وهي تبحث في الأنواع والأجناس لا في الأفراد من حيث هي أفراد ، بل من حيث أنها أمثلة لأنواعها . أما التاريخ فلم يصف الفرد ، بمعنى أن وظيفته البحث في الأفراد الإنسانية والحوادث التاريخية الفردية وجميع خصائصها . فلعلنا إذن بتاريخ الأفراد والحوادث التاريخية الواقعة في الزمان أولى بعنايتنا وأحق من لعلنا بالقوانين العلمية العامة الخارجة عن حدود الزمان . لأن الأولى تعيننا

== للمعرفة من مباحث القيم ؛ وأنه رأى أنه علم يبحث لا في المعرفة الإنسانية من حيث هي بل فيما ينبغي أن تكون عليه القوانين الصحيحة التي يتوصل بها إلى معرفة الحقيقة .
(المترجم)

على فهم معضلاتنا الأساسية أكثر من الثانية . نعم قد يقال أحياناً إن المؤرخ في حاجة إلى الاستعانة بعلم النفس وهو علم طبيعي ، ولكن علم النفس الذى يحتاج إليه المؤرخ ليس علم النفس العلمى الذى تتألف قواعده من أحكام عامة مجردة ، بل العلم العلمى الذى يساعد على فهم الرجال بطريق الفراسة وعلى معرفة طبائعهم وسبر أخلاقهم ؛ وليس هذا النوع من علم النفس « علماً » بل هو فن لا يمكن تعليمه ولا تعلمه .

فنحن إذن أحوج إلى معرفة ما هو خاص أو فردى ، فى دراستنا لميول الناس وتقديرهم لقيم الأشياء والأفعال ، منا إلى معرفة ما هو عام أو كلى ، فإن الوجدان تقل حدته مع التكرار . ولكن التاريخ لا يبحث فى الحوادث المتغيرة الواقعة فى الزمان فحسب ؛ بل يبحث كذلك فى الحقائق الخالدة . نعم ، إن مهمته الأولى هى دراسة الأطوار المتتالية التى شهدتها الحضارة الإنسانية فى سبيل تطورها وتقدمها ، ولكنه من ناحية أخرى يُعنى بدراسة المثل العليا للثقافة الإنسانية . وهذه المثل يتألف منها مجتمعةً عالم من المثل الخالدة ؛ فإن الاعتقاد العام بصحتها يقتضى بالضرورة « وجود عقل كلى » . وتتحقق هذه القيم الخالدة ، المنطقية والخلقية والجالية فى التاريخ عند ما يدب الشعور بها فى النفوس الإنسانية فتتخذها قوانين أو مبادئ ترشدها فى سلوكها . ولا ينفاض اتباع هذه القوانين — أو هذه المثل العليا — مع القوانين النظرية للعقل فى شيء . فإن قوانين المثل العليا تؤثر فىنا تأثيراً نفسياً عميقاً بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها . ويصدق هذا القول أيضاً فى شعورنا بالتبعة أو المسؤولية .

ومن هنا يتبين أن التربية — بما فيها تهذيب المرء نفسه — أمر ممكن ،
لا على الرغم من القوانين الطبيعية ، بل بواسطتها .

والآن ننقل إلى مسألة الخلود ووجود الله . يتحدثى وندلباند
« الأخلاقية » التي يدافع عنها « كُنت » في مذهبه الأخلاقي ، ويقول :
هل من الأخلاقية أن يشعر الإنسان بضرورة الثواب على الفضيلة ؟ نعم
قد لا يدخر الإنسان وسعاً في أن يُحقّق الخير ؛ وبهذا يكتسب نوعاً من
الخلود ، لأنه بفعله هذا يشاطر في تحقيق بعض المثل العليا الدائمة ،
ولكن ليس هذا ما يعنيه الناس عادة بالخلود . على أن وجهة النظر
الحديثة التي تعتبر الروح وظيفة لا جوهرأ ، لا تجعل هذا الخلود الفردي
أمرأً ممكنأ ؛ كما أن الأخذ بنظرية « الموازنة بين النفس والجسم »
برؤمتها ، لا يدع أساساً للاعتقاد بإمكان خلود الروح بعد فناء البدن .
ويجد « وندلباند » من الصعوبة بمكان أن يوفق بين وجود الله ووجود
الشرّ في العالم ، كما يجد عالم الواقع ، وعالم المثل العليا الدائمة — أى ماهو
موجود بالفعل وما ينبغي أن يوجد — على طرفي نقيض ؛ لا على أنهملا
في عزلة تامة الواحد عن الآخر ، فإن الأول يتطلع دائماً إلى الثاني ،
ولكن لأن عالم الواقع فيه — على ما يظهر — كثير مما يتعارض مع
روح المثل العليا أو لا يقيم لها وزناً ، ووجود عالمين من هذا القبيل
لا يتفق مع الاعتقاد بوجود الله — حتى ولو فهم الإنسان الألوهية
على أنها عالم المثل العليا الدائمة . ولكن « وندلباند » من ناحية أخرى
يرى أن الاعتقاد بوجود عالمين من هذا القبيل باعث يحرك الإنسان إلى

السعى والعمل . فإنه لو كان الوجود بالفعل كاملاً ، والكامل موجوداً بالفعل ، لما وجد الإنسان شيئاً يسعى إلى تحقيقه .

(٢٣) أَيْكِن ^(١) R. Eucken ١٨٤٦ — ١٩٢٩

كان « أَيْكِن » من العناية إلى فكرة الحياة الروحية وكان لدعوته أثر كبير . وقد وضع في الدفاع عنها فلسفة يغلب عليها الصبغة اللاهوتية ، أو بالأحرى الصبغة المسيحية ، بالرغم من أنه كان ينكر بعض الأصول الهامة في العقيدة المسيحية ، وأعلى الحقائق في « أَيْكِن » حياة روحية أو روح حية فوق طور الطبيعة من جهة ، ولكنها من جهة أخرى تتخلل الطبيعة على هيئة تجعلها برزخاً موصلاً إليها . وليست هذه الحياة الروحية التي يتكلم عنها « أَيْكِن » شيئاً موجوداً بالفعل ، بل هي حركة دائمة متجهة بلا انقطاع نحو حياة روحية أعظم وأعمق . وربما يتاح للإنسان معرفة هذه الحياة بنوع من العلم الذوقي الصوفي ، بل إن في استطاعة الإنسان أن يكون عاملاً من العوامل في رقيها ؛ فإن كل إلهام على أو فني أو ديني أو ما شا كل ذلك ، نتيجة من نتائج اتصال الإنسان بهذه الحياة الروحية ودليل على أن له نصيباً منها . فالحق مثلاً ليس من خلق

(١) رودلف أَيْكِن : فيلسوف ألماني كان أستاذاً في جامعة برلين سنة ١٨٧١ ، ثم في جامعة ينا سنة ١٨٧٤ وبها استقر حتى آخر حياته . كان « أَيْكِن » أحد كبار المفكرين الذين ظهوروا في الحركة التي أعقبت الحركة العلمية الطبيعية المتطرفة التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وكان يعد نفسه مسيحياً على الرغم من عدم انتسابه لكنيسة من الكنائس . وقد صرف عنايته بنوع خاص إلى البحث في المسائل الأخلاقية والدينية .
(المترجم)

الإنسان ، بل هو من العالم الروحي الذي فيه يمجده الإنسان . ولو لم يكن للحق هذا الأصل الروحي الذي يصدر عنه لما كان في استطاعتنا أن نُعلِّل ذلك اليقين الذي نشعر به إزاء قوة الحق ولا تفانينا في طلبه ؛ فإن الحق مقياس للإنسان ، وليس الإنسان مقياساً للحق . وللحق في العالم الروحي حقيقة وقيمة مستقلة عن الإنسان . وهناك دليل آخر على وجود الحياة الروحية : ذلك أن الناس كثيراً ما يفزعون في أوقات يحتمهم وشدائهم إلى ذلك العالم الروحي — أو إلى مملكة السماء . ولكن الأخذ بنصيب حقيقي من العالم الروحي لا يقتصر على مجرد التأمل والتفكير ، بل يتطلب عملاً أخلاقياً صادقا . فإن الكمال الخلقى جوهر الروح ، والروح جماع المثل العليا . فلا يجوز إذن الخط من شأن الطبيعة ، فإن الطبيعة ، تنطوي على كثير من العقل ؛ يدل على ذلك ما للظواهر الطبيعية من قوانين وما بينها من علاقات ونسب ، كما يدل عليه تطور الكائنات الطبيعية تطوراً مطرداً نحو الكمال ، بل الحقيقة أن العقل الإنساني نفسه وليد الطبيعة . ومع ذلك فالطبيعة تقُصِّر دون الوصول إلى الروح ؛ وليست — في أعلى مراتبها — سوى طور أوَّلَى موصل إلى الحياة الروحية ، فإن الحياة الروحية ليست وليدة الطبيعة ، بل هي الأصل الذي تستند إليه الطبيعة ، والغاية التي تسعى إليها . لهذا نجد « أيكن » — بالرغم من عظيم تقديره للعلوم وما أحرزته من انتصارات باهرة — يقول : إن التاريخ وما فيه من قصص عظماء الرجال — وليس العلم — هو الذي يُقرِّبنا غاية القرب من ذلك العالم الروحي . ويزيد على ذلك بقوله :

إن المناهج العلمية التي تتخذ العقل رائداً لها — بعبارة أخرى مناهج البحث النظرى — لا تكفى فى تحصيل المعرفة بالعالم الروحى بالرغم من صلاحيتها للتوصل إلى معرفة الظواهر الطبيعية . فلا بد إذن للوصول إلى الغرض الأول من منهج آخر : وذلك هو الذى يسميه «أيكن» «بالطريقة النولوجية»^(١) ، وهو يعنى بها نوعاً من المعرفة الدوقية التصوفية التى بها تتغلغل الشخصية الإنسانية بأكملها (لا العقل وحده) فى الحياة الروحية تتغلغلاً يملك عليها مشاعرها وتمس به كل جارحة من جوارحها .

ويصف «أيكن» هذه الروح أو هذه الحياة الروحية أحياناً بلغة أصحاب مذهب «وحدة الوجود» ولكنه ، غالباً ما ينفعتها بأوصاف ذاتية تنطبق على الله كما يتصوره المؤهلون .

وقف «أيكن» من الفلسفة والدين هذا الموقف ، وبه أراد أن يوقظ أهل عصره ويلفت أنظارهم إلى سطحية الثقافة المادية التى غلبت عليهم ، ويدفع بهم إلى السعى وراء حياة روحية أعمق وأعظم . فالحياة الإنسانية حياة وهم وغرور ، خلو من كل معنى وكل حقيقة ، إذا لم يتداركها الدين فيرقى بها إلى مستوى عالم آخر ، هو مستوى الحياة الروحية .

(١) للمعنى الحرفى لكلمة Noology علم العقل أو علم ظواهر العقل ، ولذلك يطلقها بعض الكتاب على علم النفس Psychology . ولكنها تشمل بمعنى اصطلاحى خاص للدلالة على فرع الفلسفة الذى يبحث فى الحقائق العقلية التى تدرك عن طريق البديهة والدوق ، بمقابلتها بالحقائق التى يصل إليها العقل بواسطة النظر والبرهان . أما العلم الذى يبحث فى هذا النوع الأخير من المعرفة فيسمى Dianoiology ولكنها كلمة لم يجر بها الاستعمال (المترجم)

(٢٤) هُسرل^(١) E. Husserl ولد سنة ١٨٥٩

يسمى « هُسرل » زعيم الحركة الفلسفية المعروفة باسم « الفينومينولوجيا »^(٢) أو البحث في الظواهر . (ويجب أن نفرق بين الفينومينولوجيا والفينومينالزم : مذهب القائلين بالظواهر) . والبحث في ظواهر الأشياء أسلوب من أساليب البحث في المعرفة ، ويمكن الرجوع به إلى فلاسفة آخرين غير « هُسرل » من فلاسفة القرن التاسع عشر وخاصة إلى برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وميننغ (ولد سنة ١٨٥٣) ؛

(١) إدmond هُسرل : فيلسوف ألماني ولد في برومنتر في إبريل سنة ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية ثم الفلسفة وعين أستاذاً بجامعة هل سنة ١٩٠١ . وله كتاب في فلسفة الرياضيات وآخر في المنطق فتح بهما طريقاً جديدة في البحث في الفلسفة الحديثة ، ودافع في الأخير منهما عن وجهة نظره في علم المنطق التي يعتبر قواعده أولية مجردة مستقلة عن قواعد علم النفس (المترجم)

(٢) Phenomenology : والمعنى الحرفي لهذه الكلمة البحث في الظواهر ، والمعنى الاصطلاحي البحث الوصفي لطائفة من ظواهر الأشياء — مع مراعاة التطور التدريجي لها — بقطع النظر عن القوانين العامة التي تخضع لها هذه الظواهر ، وعن الخلق التي هذه الظواهر ظواهر لها . عبارة أخرى حصر الفهم في كل ما هو واقع في الزمان أو المكان أو في كليهما . أما الفينومينالزم Phenomenalism فتشتمل على نوعين مختلفين : الأول بمعنى النظرية القائلة بأن علمنا بالأشياء قاصر على معرفة ظواهرها دون حقائقها أي دون الأشياء ذاتها . الثاني بمعنى النظرية القائلة بأن كل ما نعلمه ظواهر ، وأن الظواهر هي كل شيء في الوجود . ومعنى الظاهرة في هذه النظرية الحقيقة الملائمة أمام العقل ، إما مباشرة أو بطريق الاستنتاج ؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للكلام عن « الأشياء في ذاتها » أي عن وجود شيء لا علاقة له بالعقل . والفرق بين النظريتين أن الأولى لا تنكر الأشياء في ذاتها وإن كانت تنكر مقدرتها على العلم بها . أما الثانية فتنكر الاثنين . والاصطلاحان غير شائعين في الفلسفة ، ويمكن ترجمة الأولى « يبحث ظواهر الأشياء » ؛ والثانية « بمذهب القائلين بالظواهر » (المترجم)

فقد نبّه « برنتانو » في كتابه « علم النفس التجريبي » الذي نشر سنة ١٨٧٤ إلى خاصية « الإشارة » التي للعمليات العقلية (أو خاصية « دلالة » العمليات العقلية كما يسميها المدرسيون) ، فإن جميع العمليات العقلية تشير إلى موضوع ما ، سواء أكان ذلك الموضوع أمراً حقيقياً أم وهمياً ، وسواء أكانت العملية العقلية عملية إدراك حسي أم عملية تخيل أم حكم أم رغبة أم حب أم كراهية . فإنه يوجد على الدوام « شئ ما » نذكره أو نتخيله أو نحكم عليه الخ . وقد اتخذ « ميغنغ » هذه الفكرة أساساً لبحث « الموضوعات من حيث هي » (gegenstandtheorie) بقصد تحديد الصفات الأولية لهذه الموضوعات مع عدم النظر إلى الحالات النفسية التي هي موضوعات لها ، وبقطع النظر حتى عن وجود هذه الموضوعات نفسها . أما « بحث الظواهر » الذي قام به « هصرل » فليس في الحقيقة سوى تكملة لهذا المنهج من مناهج المعرفة بالأشياء ، وإن كان يمزجه في نهاية الأمر بنظرية مثالية في طبيعة الوجود .

ويتبدى « هصرل » فلسفته بالقول بأن « الشعور » أو « التجربة » أو « الحالة العقلية الإدراكية » بوجه خاص لها طرفان : طرف هو الذات وطرف هو الموضوع (أو العاقل والعقول) . بعبارة أخرى ، يوجد على الدوام شيان ، حركة عقلية ، وموضوع أو شئ تقع عليه هذه الحركة ، ورابطة ما تربط الإثنين . وللشعور مظاهر مختلفة ، أو عمليات وحركات من أنواع مختلفة (منها الإدراك الحسي والتفكير وتقدير قيم الأشياء إلى غير ذلك) ، واقعة على موضوعات من أنواع مختلفة أيضاً (منها أعيان

الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ، ومنها العقولات والقيم الخ) ... وتطبق طريقة البحث « الفنونولوجي » بأن يمحصر الإنسان جميع انتباهه في كل حركة أو عملية عقلية على حدة ، ويشاهد — بنوع من المشاهدة الباطنية — العملية العقلية وكل ما تحتويه من العناصر ، كما يشاهد موضوعها والرابطة بينها وبين الموضوع . (بعبارة أخرى يشاهد العاقل والمقول معاً) . وهذه حالة تختلف عن حالة الشعور العادية التي يكاد ينحصر الانتباه فيها في « الموضوع » الذي هو محل الشعور ، كما تختلف عن طريقة المشاهدة الباطنية للمستعملة في علم النفس ، وهي الطريقة التي يكاد ينحصر انتباه الشخص فيها في ذاته .

وقد كانت الطريقة « الفنونولوجية » ، في أول أمرها طريقة وصفية بحتة ، تقتضى « بالتحليل الدقيق من غير أن يعمد للمستعمل لها إلى وضع فروض أو نظريات من أى نوع ؛ بل كان الفرض منها في الحقيقة القيام بالوظيفة الرئيسية للفلسفة النقدية على وجه أكل مما قامت به فلسفة « كنت » . أما « هُـصِرْل » فأراد أن تكون طريقته « تجريدية » ومتطرفة . ويظهر للناظر فيها لأول وهلة أنها طريقة فياسوف « واتى » ؛ فإن « هُـصِرْل » يقول مثلاً إن عيان الموجودات الطبيعية (وهي تختلف عن العمليات العقلية من حيث هي عمليات عقلية ، وتختلف عن العقولات الكلية) لا يمكن أن تدرك إلا إدراكاً جزئياً أو أنها تدرك على نحو ما يدرك الجسم للنظور ، ولهذا تظهر لنا دائماً كأن في ذاتها الحقيقية من صفات الشيئية أو العينية ما لا ندركه منها في تجربة من تجاربنا . ولكن

سرعان ما يتبين لنا أن « هصرل » أميل في الواقع إلى المذهب المثالي ، وأنه قد أثرت نظريته المثالية في طريقته « الفنومنولوجية » من أول أسرها . ويمكن تلخيص النقط الأساسية في مذهب « هصرل » فيما يأتي :

إن الموضوعات التي هي محل بحث العقل ، والعمليات العقلية التي بها تدرك هذه الموضوعات لا تختلف ، عند النظر فيها ، في نوعها وإن اختلفت في درجتها ؛ فإن العمليات العقلية نفسها قد تكون موضوعات لبحث العقل ولا يقل نشاط العقل في عمله في الحالة التي يكون موضوع بحثه العقل نفسه أو العمليات العقلية عما إذا كان موضوعه أموراً أخرى . ولا يعلم العقل من موضوعاته سوى ماهياتها لا إنشائها : أي أنه لا يدرك من موضوعاته سوى صفاتها العامة أو ذواتها ، لا صفاتها الخاصة التي بسببها صارت موجودات جزئية .

فالطريقة « الفنومنولوجية » إذن طريقة بها تدرك ذوات الأشياء إدراكاً ذوقياً مباشراً . أضف إلى ذلك أن الذوات التي يدركها العقل ليست عند التحقيق سوى صور لمقولاته الأولية . ويظهر أن « هصرل » يزعم أن كل وجود هو وجود عقلي ؛ وعلى ذلك فشيئية الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالחס . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة أن الأولى إحدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية . والنفس المجردة هي التي تُكوّن كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور العقلية .

ويختتم « هصرل » فلسفته بقوله : إن النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود مجرد أعلى ، أو روح شبيهة بما يسميه « هيغل » « بالطلق » .

الفصل الثامن

مذهب الحياة

المذهب الجبوى : المذهب العملى : مذهب الذرائع

المذهب الأسطورى (أو فلسفة « لاه ») فى فرنسا

وألمانيا والنرويجيات المتحدة

(٢٥) برغسون ^(١) H. Bergson ولد سنة ١٨٥٩

كان للمذهب الميكانيكى العلمى رد فعل شديد فى فرنسا بلغ نهايته فى ذلك النوع من الفلسفة الذى تمثله فلسفة « برغسون » . وقد قصر « برغسون » همه من فلسفته على الدفاع عن الناحية الروحية من العالم بأسره ، من غير أن ينكر إنكاراً تاماً حقيقة للمادة أو القوانين الطبيعية . وقد جعل مفتاح فلسفته المعانى الآتية : « التغير » و « الفعل » و « الحرية » و « التطور الإبداعى » و « الزمان » والإدراك الذوقى ؛ ولذلك توصف

(١) هنرى برغسون فيلسوف فرنسى من أصل يهودى انجليزى ولد فى باريس سنة ١٨٥٩ وتخصص فى العلوم الرياضية والطبيعية قبل أن يتخصص فى الفلسفة . اشتغل بمهنة التدريس كما اشتغل بالسياسة وللماكل الدولية . ويستمر اليوم أكبر فيلسوف فى فرنسا . أحرز جائزة نوبل سنة ١٩٢٧ (للتلجيم)

فلسفته عادة بفلسفة التغير أو فلسفة التطور الإبداعي . وهو يرى أن الحقيقة في قرارها ليست شيئاً مادياً ولا شيئاً عقلياً ، بل هي شيء أقل تحديداً من الإثنين ، هي شيء تصدر عنه المادة والعقل كلاهما ؛ هي « التغير » أو هي فيض من الحوادث تظهر في ثناياها الحياة على الدوام لابساً في كل آونة ثوباً جديداً . وليس ذلك الشيء ساكناً غير متحرك ، وإن كان يسميه « برغسون » أحياناً بالدهر أو الزمان الحقيقي . إلا أننا يجب ألا ننصوّر الدهر في مذهب « برغسون » تصوراً عقلياً مجتأ ، فنفهم منه مجرد لحظات آتية متتابعة ؛ فإنه يعني بالدهر « مجرى متدفقاً يتصل ماضيه بمستقبله ويزداد ارتفاعاً كلما جد في السير » . وأجلى مظهر للدهر الحياة الإنسانية ، فإن ماضينا يتعقبنا في كل لحظة من لحظات حياتنا . « فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ نعومة أظفارنا لا يزال عالقاً بنفوسنا متجهاً نحو حاضرننا الذي يوشك أن يتصل به وإلا فما نحن في الحقيقة ، وما أخلاقنا إن لم نكن (أو نكن) ذلك الذي تجمع من تاريخ حياتنا التي حينئذ من ذ ولادتنا : لا ، بل قبل ولادتنا ؛ فإننا نحمل معنا طبائع أسلافنا ؟ . نعم ، ليس من شك في أن الذي يعيننا على التفكير إنما هو جزء صغير من ماضينا ، ولكن الذي يعيننا على الرغبة أو على الإرادة أو على العمل هو ماضينا بأسره » . هذا هو معنى الدهر ^(١) أو الزمان الحقيقي الذي نرى فيه الماضي بأسره ممعناً في الحاضر . أضف

(١) ترجمت كلمة « Duration » التي أصل معناها المدة الزمنية بكلمة « الدهر » لأن الظاهر أن برغسون يريد بها هنا المعنى في كتابه « Creative Evolution » .
 . احده الكتاب
 (الترجمة)

إلى ذلك أن الدهر بهذا المعنى لا يتضمن تغيراً حقيقياً مستمراً فحسب ، بل يتضمن كذلك شيئاً من الجدة في كل تغير جديد ؛ ولهذا كان لكل تغير لاحقٍ ماضٍ يتخلله أغزر فيما يحمله من التغير الذى سبقه . وعلى هذا فمسألة التغيرات إنما هى نوع من « التطور الإبداعي » . وليست « الروحية » سوى ذلك النوع من التذكر ، أو ذلك النوع من الفعل المتجمع فى مركز واحد ، والذى فيه يتخلل الماضى الحاضر . ولكن قد يترأخى ذلك الفعل أحياناً فتكون نتيجة ذلك التراخى ظهور للمادة . ويمكن القول بوجه عام إن العقل أو الشعور حياة باطنية ليس لها ظاهر على حين أن المادة شئ ظاهرى ليس فيه حياة باطنية .

يظهر إذن أن الحياة قد اتجهت فى تطورها ثلاثة اتجاهات مختلفة مستقلة : الأولى الحياة النباتية ، والثانية الحياة الغريزية ، والثالثة الحياة العقلية (أو الحياة الناطقة) . فالغريزة هى القوة التى تستخدم أعضاء الجسم ، وهى نوع من المهارة العملية اللاشعورية . أما الذكاء فهو قوة بها تُصنَع وتُستَخدم الآلات غير العضوية ، وبواسطته يدرك الإنسان العلاقات بين الأشياء عندما يصل الذكاء فيه إلى درجة معينة من الرقى . والذكاء (لأن وظيفته الأولى صنع الآلات غير العضوية) أميل إلى اعتبار الكون مؤلفاً من مادة جامدة ؛ ومن هنا ظهرت النزعة العلمية التى يحاول أصحابها شرح جميع الكائنات شرحاً آلياً ، وهو خطأ يجب أن يصلحه الإدراك البديهي الذى هو نوع من الإدراك كان فى أصله غريزة ثم وصل إلى درجة الشعور الذاتى وأصبح قادراً على تعقل موضوعاته .

فالتذكاه والإدراك البدیهی إذن يجب أن يتضامنا فی العمل لكي نتحاشی الوقوع فی الميكانيكیة البحتة من جهة ، أو الوقوع فی التصوف البحت من جهة أخرى .

ويعتقد « برغسون » أن الحياة الشعورية ، أو الحياة الروحية ، متمثلة فی التذكر لا فی الإدراك الحسی ؛ فإن الإدراك الحسی حركة بدء أو حركة بروز وظهور ، وليست « شعوراً » مطلقاً . ومن قال بعكس ذلك من المفكرين فقد خلط بين التذكر والإدراك الحسی . وهذا یوضح أن الروح قد تعتمد علی الجسم ، ولكن یظل كل منهما مخالفاً للآخر متميزاً عنه . ومهما قويت الرابطة بين العقل والجسم ، أو بينه وبين المنح ، فإنهما لا یزالان شيئين مختلفين ، إذ العقل ليس مجرد وظيفة من وظائف المنح ولا ظاهرة عارضة تعرض له ، ولكن للمنح أداة یستخدمها العقل . وفي هذا المعنى یقول « برغسون » : « قد تكون العلاقة وثيقة بين المعطف والسمار النخی یعلق علیه المعطف ، لأن المعطف یسقط إلى الأرض لو انتزع السمار من مكانه : فهل لنا أن نقول إذن إن شكل السمار له أثر فی تحديد شكل المعطف ، أو أن بین شكلیهما اتفاقاً من أى وجه من الوجوه ؟ » إن العمليات الخیة أو الظواهر الخیة ليس لها من الأثر فی تحديد الظواهر النفسیة بأكثر مما لشكل السمار من أثر فی تحديد شكل المعطف . والعقل بطبیعته حرّ ، بمعنى أن له القدرة علی الفعل ، فليست أفعاله إذن آلية . والتسليم بأن ماضینا له أثر فی حاضرنّا لا یمنع من القول بحریتنا العقلیة أو باختیارنا ، فإن الحریة معناها القدرة علی التعبير عما فی النفس . أو هی

حكم النفس . والفعل حر بهذا المعنى إذا أتى معبراً عما عليه المرء في نفسه .
أما المادة فلا يصفها « برغسون » بصفات كلها شر محض . وهى فى
نظره مبدأ التعدد أو الكثرة فى الأفراد ، إذ بواسطتها ينقسم مجرى الحياة
إلى أقسام (أفراد) مختلفة مستقلة الواحد عن الآخر لكل منها شخصية
خاصة به . زد على ذلك أن نفس العوائق التى منشأها المادة عامل من
عوامل ازدياد الفعل قوة وشدة ، وهذا هو معنى الحياة . يقول « برغسون » :
« إن المادة بفضل ما فيها من المقاومة ، ولما نصِّفها به من القابلية استحدثت
أن يقال فيها إنها عائق وأداة ودافع أو محرك فى آن واحد » . ومن طبيعة
الحياة أنها تحتفظ دائماً بوحدها ، وأن كل جزء من أجزائها يعمل
بالتضامن مع الأجزاء الأخرى . وهذا التضامن يحفظها من فوضى الانحلال
إلى وحدات منفصلة غير ملتزمة . ولا يتحقق للكان الحى أقصى غاياته
إلا فى حياة اجتماعية من هذا القبيل . وخير الناس وأكثرهم حظاً من
الحياة « من كانت حياته — وهى فى نفسها فتية قوية — مبعثاً للقوة
والنشاط فى فعل غيره من الناس ، ومن كانت حياته — وهى فى نفسها
نبيلة كريمة — تضيء بأشعة نبيلها وكرمها نفوس الآخرين » .
ويختتم « برغسون » فلسفته بقوله : إن مآل « الكائنات الحية جميعها
أن تحيا بالتضامن » وإن مركز إشعاع الحياة هو الله ، لأنه تعالى « هو
الحياة الدائمة والحرية الدائمة والفعل الدائم » .

(٢٦) دريش^(١) H. Driesch ولد سنة ١٨٦٧

يعد دريش في طليعة أصحاب المذهب الحيوى أو المذهب الحيوى الجديد فى العصر الحاضر. والفكرة الأساسية التى يقوم عليها هذا المذهب هى أن الظواهر الحيوية لا يمكن أن تستقل العلوم الطبيعية والكيميائية بشرحها شرجاً تاماً ، ولهذا قال دريش بنظرية تثبت وجود قوة فى الكائن الحى وغاية يتحرك دائماً الى الوصول إليها ، معارضاً فى ذلك مذهب الميكانيكيين الذين قالوا إن الظواهر الحيوية جميعها وليدة عوامل طبيعية وكيميائية بحتة . ومن الأدلة التى استند إليها فى رفضه للنظرية البيولوجية الميكانيكية ما يأتى :

(أ) أنه قد يظهر كأن قام التكوين عن « بويضة » ناقصة التكوين : فقد ينمو مثلاً جنين كامل من خلية فى « بلاستولا » (وهى البويضة المقسمة) ذات خليتين أو أربع أو ثمانى خلايا . وقد ينشأ من خلية واحدة من « بلاستولا » ذات أربع خلايا عضو من الأعضاء يختلف بحسب عدد الخلايا التى تفصلها من الأصل . وهذا يدل لا محالة على وجود أثر لعامل حيوى خاص غير العوامل الطبيعية الكيميائية .

(ب) بمثل هذا يقال فى « بلاستولا » الحيوان المعروف باسم « إكينودرم » (مثل قنفذ البحر وغيره) الذى يتكوّن بانقسام البويضة ،

(١) هانس دريش : فيلسوف وعالم من علماء الحياة فى ألمانيا متأثر بكت فى نظريته فى المعرفة وبأرسطو فى فلسفته الطبيعية . ألف فى علم الحياة وفلسفة الحياة خاصة . كان مدرسا فى هيدلبرج .
(المترجم)

فإن خلية واحدة من خلايا البويضة ، أو مجموعة منها ، تعمل عمل البويضة الكاملة وهذا أمر بعيد كل البعد عن الميكانيكية البحتة .

(ح) إنه في حالة إزالة جزء من منخ حيوان حتى يقوم بعد مدة من الزمن جزء آخر من أجزاء المنخ بتأدية وظائف الجزء المزال .

(د) إن العقل الإنسانى يسجل التجارب التى يحصل عليها الإنسان فى حياته ويخزنها فى صور فكرية ؛ وهذا الحفظ وإن كان ممكناً لبعض الآلات الميكانيكية — كالآلة الحاككة مثلاً — إلا أن الحفظ الآلى يختلف كل الاختلاف عن حفظ الأفكار ؛ لأن هذا الأخير يمكن استخدامه فى توليد أفكار أخرى جديدة . فالانفعالات الحيوية إذن لا يمكن تفسيرها ، فى نظر دريش ، تفسيراً ميكانيكياً بحتاً ؛ وهى عنده أشبه بأجوبة معقولة عن أسئلة ملقاة ؛ أو أشبه بالحديث الذى يتجاذب طرفيه اثنان يجيب أحدهما عما يسأل عنه الآخر . أما الذى يصدر عنه الفعل الحيوى فهو الحيوان بأكمله ، أو هو عنصر حيوى يعمل من أجل الحيوان بأكمله . وبهذا يردد دريش فكرة أرسطوطاليس فى الصورة أو « الفعل » ^(١) : (entelechy) كأن « الصورة » نظام منبث فى الكائن الحى يظهر أثره فى نمو الكائن وفى كل ما يصدر عنه من الأفعال الحيوية . فإذا فقد الحيوان المعروف باسم « تريقتون » مثلاً قدماً

(١) يقول أرسطوطاليس إن القوى يكون بالقوة قبل أن يكون بالفعل ؛ وهو يصير بالفعل بقوة محركة فيه تحقق وجوده الكامل ، وهذه القوة هى ما يسميه أرسطو entelechy التى تترجم عادة بالصورة أو بالفعل أو بالكمال .

من أُنْدَامِه سارعت قوة « الفعل » فيه فكونت له قدماً أخرى شبيهة بتلك التي فقدناها . وهكذا في كل حالة يحتاج فيها الكائن إلى أى تعديل في نظامه كما هو واضح من الأمثلة للتقدمة .

وقد طبق دريش فكرة « الفعل » أو « الصورة » أيضاً في دراسته لعلم النفس ، فإنه درس هذا العلم على نحو ما درسه « السلوكيون » ، واعتبر موضوعه البحث في الكائنات الحية من حيث ما يصدر عنها من الأفعال . فالسلوك الحيوانى ^(١) (بما فيه السلوك الإنسانى) قريب الشبه بالنمو الحيوانى من حيث أن كلا منهما موجّه نحو تحقيق غاية خاصة أو غرض خاص . وكما أن نمو الحيوان تُوجّهه « الصورة » ، كذلك يوجه سلوكه قوة تماثلها يسميها دريش « سيكويد » ، أو قوة جبليّة عاقلة تدفع الحيوان إلى الفعل . ويظهر هذا الدافع في الحركات الأولى التى يأتى بها الحيوان حديث العهد بالولادة . ومن هذا يتضح أن وجوده سابق على كل خبرة وتجربة . ولكن الحيوان يكتسب بمرور الزمن خبرة ، كما يكتسب علماً يستعين به على تنظيم أفعاله ، فتصبح له غايات أخرى ، وتحصل له معرفة أخرى ، يختلفان عن الغايات الأولى والمعرفة الأولى اللتين تصدران عن العقل الجبليّ (سيكويد) المتقدم المذكور .

هكذا دفع التفكير « بدريش » — وهو عالم بيولوجى — إلى

(١) تستعمل كلمة السلوك هنا بمعنى عام يدخل تحته السلوك الحلقى وغيره فالمراد به كل فعل يصدر عن الكائن الحى ويحقق غاية خاصة له ، وهذا هو المعنى الذى يستعمل فيه هيربرت اسپنسر هذه الكلمة .
(المترجم)

مذهب فلسفى كامل من نوع الفلسفة الألمانية للثالية . وربما كانت فكرة الصورة ، أو « الفعل » التى يظهر أثرها فى كل ناحية من نواحي مذهبه أهم نقطة مثيرة للعجاب فى هذا المذهب . وهو أميل إلى الاعتقاد بأن « الله » — أو المطلق — هو « صورة الصور » فى الكون ؛ وأرأته القوة التى يصدر عنها كل ما له وجود بالفعل . ومن الطبيعى أن تسوق فكرة « الصورة الإلهية » دريش إلى القول بأن للعالم غاية يتجه إلى تحقيقها لأن فكرة « الصورة » مقرونة دائماً بفكرة الثاية . ولكن دريش يقر بمجزه عن البرهنة على وجود غاية قصوى يتجه نحوها العالم .

(٢٧) ويليم جيمس^(١) W. James ١٨٤٢ — ١٩١٠

كان « جيمس » أكبر الدعاة إلى الحركة الفلسفية الأمريكية المعروفة بالفلسفة العملية (أو براغماتزم) . أما كلمة « براغماتزم » فكان أول من أدخلها إلى الفلسفة « بيرس »^(٢) (١٨٣٩ — ١٩١٤) فى

(١) وليم جيمس : فيلسوف وعالم نفسى أمريكى : تعلم فى جامعة هارفارد وعين أستاذاً لعلم النفسولوجيا والتفريح ثم تعلم النفس بها . يعد من أكبر علماء النفس ومن واضعى دعائمه العلمية فى العصر الحديث . وكتابه « أصول علم النفس » مزيج غريب من مسائل هذا العلم ومن التحليلات النفسية والفلسفية والأدبية . وقد غلبت هذه الروح عليه حتى قيل فيه إنه يكتب علم النفس بأسلوب الروائيين ، كما قيل فى أخيه « هنرى جيمس » الكاتب الروائى إنه يكتب رواياته بأسلوب علماء النفس . وتغلب على جيمس نزعة التصوف فى التفكير ، ولعله ورث هذه النزعة من أبيه الذى كان يتبنى بالفعل إلى فرقة صوفية . ولجيمس شهرة أخرى فوق شهرته بعلم النفس ، وذلك أنه يعد بحق واضح أساس المذهب الفلسفى الجديد المعروف باسم « براغماتزم » . المترجم (٢) كتب ثشارل بيرس مقالة فى مجلة أمريكية شهرية فى يناير سنة ١٨٧٨ =

سنة ١٨٧٨ وإن كانت الفكرة الأساسية فيها ترجع إلى بروتاغوراس السوفسطائي القديم الذى قال : « إن الإنسان مقياس كل شيء » . ولعل خير ما تفسر به فلسفة جيمس أنها رد فعل قصد به محاربة المذهب العقلى الذى أسرف أصحابه فى القول به ؛ وكذلك محاربة المذهب « الواحدية » أو « الفردية » الذى قال به أصحاب الفلسفة المثالية المطلقة ، واعتبارهم العالم نظاماً أزلياً تام الخلق والتكوين ، لا يعتريه شيء من التغيير ؛ أو بعبارة أخرى تصويرهم للعالم بأنه « عالم جامد » . وقد أحس « جيمس » بشعور عميق إزاء كل كائن حى متحرك ، فكان لشعوره هذا فضل كبير فى جميع الخصائص التى يمتاز بها مذهبه الفلسفى ، وذلك كالطرافة التى نجد فيها ، وكقوله بوجود الكثرة فى الكون ، وقوله بفردية الكائنات أو استقلالها وحريتها . وقد تأثرت فلسفته ، إلى حد ما ، بفلسفة « رينوفيه » وهو الفيلسوف الفرنسى الذى انتصر لمذهب « الاختيار » على المذهب العلمى للجبر ؛ ولذلك نجد شيئاً من الصلة الروحية ومن المشاكلة بينه وبين « برغسون » .

سبق لجيمس فى كتاباته فى علم النفس أنه أبرز خاصية « الفعل » التى للشعور أو الإدراك . فإن الشعور عنده « ساحة غاصة بموضوعات متعددة ماثلة أمام العقل فى وقت واحد » والعقل يختار من بين هذه الموضوعات — تحت تأثير عوامل وجدانية أو عوامل عملية — بعضها

== تحت عنوان « الطريق إلى توضيح أفكارنا » ، فكانت هذه المقالة الأساس الذى بنى عليه ويليم جيمس فلسفته العملية المعروفة باسم برغماتزم . (المترجم)

ويترك البعض الآخر ، ثم يضع تلك التي وقع عليها اختياره موضع الانتباه وبهذا المعنى ينتزع كل عقل — أو كل شعور — « صورة للعالم خاصة به دون غيره من بين سحب متراكمة من ذرات متحركة في فضاء متصل لا نهاية له » .

لننتقل الآن إلى نظرية جيمس في المعرفة الإنسانية فنراه يفرق بين نوعين منها : الأول : معرفة الإنسان بالأشياء (وفيها تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً) : الثاني : معرفة الإنسان بحقيقة من الحقائق عن الأشياء (وفيها لا تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً بل بواسطة المعاني القائمة بالنفس) أما فلسفة جيمس العملية فتظهر في طريقة تأويله لهذه المعاني بإضافتها إلى النتائج العملية التي تتضمنها ، وإلى الإحساسات المتوقعة الحصول عنها ، وإلى الانفعالات التي يلزم إعدادها لها . « إذ التفكير من أوله إلى آخره وفي كل حالة من حالاته ، هو من أجل الفعل » . و « ليس تصورنا لأي شيء ندركه عن طريق الحس في الحقيقة سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات » . وهذا معناه أن الأفكار يجب اختبارها إما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية المنتصلة بها ، أو بأن تأتي الانفعالات المُنْتَظَرَة لها ملائمة للغرض المقصود منها . « فليس « الحق » سوى التفكير الملائم الذي أتى محققاً لغايته ، كما أن « الصواب » ليس سوى الفعل الملائم الذي أتى محققاً لغايته . والملائم هنا هو الملائم على أي وجه كان ، والملائم في نهاية الأمر ، والملائم في جلته طبعاً » . فإذا لم يكن اختبار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من

التجارب الحسية كان لنا أن « نأخذ بها » إذا شجعنا على الأخذ بها عوامل وجدانية أو عملية . وفكرة « الله » مثلاً من هذا القبيل .
أما نظرة جيمس إلى العالم فقد كانت إلى حد كبير — كما كانت فلسفته العملية — نتيجة لنظرياته في علم النفس . فإنه يرى أن في « التجربة » كل العناصر الضرورية التي تتألف منها حقيقة الكون . وإذا قال للثاليون إن العلاقات والنسب بين الأشياء من خلق العقل ؛ وإذا هم افترضوا وراء العالم المحسوس روحاً تحفظ عليه وحدته ، قال جيمس مناقضاً لهم « إن العقل يدرك العلاقات التي ترتبط بها الأشياء إدراكاً مباشراً » كما يدرك الأشياء ذاتها . بل الواقع أن الشعور نفسه ليس إلا نوعاً من أنواع الروابط التي ترتبط بها التجارب : فإن النظام الكوني المؤلف من الحقائق الخارجية ومجرى الشعور الداخلي ليسا في الحقيقة سوى « تجربة » واحدة منظور إليها من جهتين مختلفتين .

هذا هو « للذهب التجريبي للتطرف » الذي قال به « جيمس » . وقد دعاه مذهبه النفسى أيضاً إلى القول بوجود عقل فوق العقول البشرية هو جماع العقول الجزئية كلها . وقد عزز هذا الرأي في نظره أدلة مستمدة من الأبحاث النفسية مثل « الكتابة الآلية » و « الوساطة » وغيرها ؛ وكذلك أحوال تعدد الشخصية ، وفوق هذا وذاك ما يسميه هو « بالمظاهر المختلفة للشعور الدينى » . حلت هذه الأمور كلها « جيمس » على الاعتقاد بوجود مصادر أو ينابيع للشعور من نوع العقول البشرية إلا أنها أعظم منها ؛ أو بوجود عدد من القوى يتصل بها العقل الإنسانى أحياناً

ويسلم جيمس بمذهب المؤلّهة ولكنه يصف الله بالتناهى فى قدرته وفى أفعاله . أما العالم فى نظره فليس للجبر عليه سلطان ؛ بل هو يعتقد أنّ فى استطاعة الإنسان أن يحقق فى العالم كل شىء يحكم العقل بوجوب تحقيقه . والرجل البار عنده هو من « أخلص فى جهاده » فى سبيل الخير ويكنى فى تبرير إخلاصه أن يكون للخير دائماً الغلبة فى نهاية الأمر .

(٢٨) ديوى J. Dewey^(١) ولد سنة ١٨٥٩

يمكن أن نطلق على فلسفة ديوى اسم : « فلسفة الذرائع » التى هى فرع من فروع الفلسفة العملية أو « البرغماتزم » . ويعتبر « ديوى » الفكر فى أصل نشأته خادماً للحياة ؛ إذ الناس لا يفكرون ما دامت حياتهم مهتمة لينة ، ولكنهم يضطرون إلى التفكير اضطراراً إذا هم هـوا بفعل أمر من الأمور ، فإل دون هذا الأمر حائل . وهم بتفكيرهم هذا إنما يحاولون أن يخطوا لأنفسهم خطة يواجهون بها الصعوبات القائمة فى سبيلهم ليتغلبوا عليها . أما صحة تفكيرهم فتقاس بمقدار ما يحرزونه من النجاح . وفى هذا المعنى يقول « ديوى » : « كل ما هـدانا حقاً فهو حق » . هذا وقد يظن بعض الناس ، أن العلوم إنما تعنى بالمعرفة لذات المعرفة ؛ وقد يظهر لأول وهلة أن ما يجمعه العلماء من القواعد العلمية النظرية ليس

(١) جون ديوى : فيلسوف وعالم من أكبر علماء التربية فى أمريكا وأستاذ الفلسفة فى جامعة كولومبيا . أكثر مؤلفاته فى التربية فى ناحيتها النظرية والعملية ، وفى الأخلاق . يرى أن الفرض الأسمى من التربية هو غرس صفات الديمقراطية والحر . وحـب العمل فى نفوس النشء .
(المترجم)

له مساس بما تتطلبه الحياة العملية من الحاجات ، ولكن الواقع أن كل سعى وراء الحقيقة ليس سوى أسلوب منظم من أساليب البحث يراد به خلق الوسائل الناجعة التي يمكن أن نستخدمها في حياتنا العملية ، ولهذا يرى « ديوى » أن موضوع التفكير دائماً أمر معنوى ؛ أو بعبارة أخرى هو خطة لفعل من الأفعال . أى أن موضوع التفكير ليس شيئاً له وجود بالفعل ، بل هو أمر يخلقه العقل تدريجياً بقوة فعله . ولهذا كان من الطبيعى أن يكون للمسألة الخلقية الشأن الأول في فلسفة « ديوى » .

ويظهر أن النباعث الأول الذى حمله على وضع « فلسفة الذرائع » هو رغبته في القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار « العلوم والأخلاق » دراستين مستقلتين ، لكل منهما منطق خاص به ومنهج بحث خاص به ، ولذلك يقول : « طالما شعرت بأن وضع منطق » ، أى وضع طريقة ناجعة للبحث لا تختلف في تطبيقاتها على موضوعات كل من هذين العلمين المسميين هذين الاسمين (العلم والأخلاق) قد يكون فيه أكبر غناء لما نحتاج إليه من الناحيتين « النظرية والعملية » . أما الذى حرك في نفسه الميل إلى وضع هذا المنطق العملى المشترك ، فهو رغبته الصادقة في تقدم الحياة الاجتماعية وإيصالها إلى الحرية بأكل وأوسع معانى هذه الكلمة . وهو يعتبر مذهب « الذرائع » أساساً فلسفياً صالحاً للوصول إلى هذه الحرية المنشودة ، لأن أقل ما يقال فيه إنه محارب لكل شيء من شأنه أن يسبب المحافظة والجمود أو يضع العقبات في سبيل التطور الاجتماعى ، وإنه يرحب بكل تجربة جديدة ، ويشجع كل مسعى يراد به تنظيم الهيئة الاجتماعية على أساس

جديد . ولكن « ديوى » — مثل « وندلباند » — يعتقد « أن الحركة الفلسفية البنائية فى المستقبل ستظهر عند ما تصير العلوم والفنون الاجتماعية موضوعاً للبحث النظرى كما كانت العلوم الرياضية والطبيعية موضوعاً للبحث النظرى فى الماضى ، وعند ما يدرك معناها وأهميتها تمام الإدراك » وربما كان من أكبر العوائق القائمة فى سبيل التقدم والرقى إلى ما هو أبعد مما خلفه ذلك « التاريخ الإقليمى » المعروف بتاريخ الغرب الأوروبى ، قلق كثير من الناس على الدين فى حاضره ومستقبله . ولكن « ديوى » يعتقد أن مثل هؤلاء الناس « إنما يحركهم باعث التحزب والتحيز لدين خاص أكثر مما يحركهم باعث التحيز للدين من حيث هو » .

(٢٩) فاينجر^(١) H. Vaibinger ولد سنة ١٨٥٢

وضع « فاينجر » مذهباً فلسفياً مثالياً واقمياً فى آن واحد . وهو يطلق على مذهبه هذا عادة اسم « فلسفة كآن » أو الفلسفة الأسطورية ، وهى مزيج من عناصر مختلفة : منها فلسفة كنت الوضعية (القائلة بأن المعرفة الإنسانية قاصرة على الأمور الواقعة فى حدود التجارب) ومنها

(١) هانس فاينجر : فيلسوف ألماني درس اللاهوت والفلسفة فى جامعات ألمانية مختلفة وعين أستاذاً فى جامعة استراسبورج سنة ١٨٨٣ على بوجه خاص بفلسفة كنت فنفسر فيها دراسات كثيرة وتناولها بالمرح والتحليل والتعليق . وفى سنة ١٩١١ نشر كتاباً تحت عنوان فلسفة « كآن » وهو عنوان غريب ولكنه مستمد من روح فلسفته التى يجدها ملخصة فى صلب هذا الكتاب . (لترجم)

الفلسفة العملية أو « برغاتزم » (وهي الفلسفة التي تعطي المكان الأول للعقل العملي) ، وفلسفة شوبنهاور في الاختيار والتشاؤم ، ونظرية دارون في التطور ، وفلسفة « ميل » التجريبية (التي ترد الحقائق جميعها إلى الإحساسات والظروف الدائمة التي عنها تظهر الإحساسات .

ويقول « فاينجر » إننا إذا حللنا الظواهر النفسية انتهى بنا التحليل إلى الإحساسات والوجدانات والحالات النزوعية ؛ وإذا حللنا المعرفة انتهى بنا التحليل إلى مادة الحس (أو ما يحتوي عليه الإحساس) ؛ وإذا حللنا المادة انتهى بنا التحليل إلى الكتلة والحركة . فمن ناحية حياتنا العملية نجد أن هذه الحقائق الأولية المختلفة منسجمة انسجاماً تاماً ؛ أما من ناحية التفكير فنحن عاجزون عن أن نؤلف منها جميعها نظاماً واحداً معقولاً : ذلك أن الفكر كان في أصل نشأته مجرد أداة استخدمها الإنسان في ميدان تنازع البقاء ، فهو لا يزال عاجزاً عن معالجة المسائل النظرية البحتة . ولكن الحال قد تحولت ، وأصبح التفكير غاية في نفسه بعد أن كان وسيلة لتحقيق غيره . وليس هذا بدعاً في الطبيعة ، بل هو مثال واحد من أمثلة قانون عام : أعني أن ما كان في أصل نشأته مجرد وسيلة لتحقيق غاية خاصة ، قد يتطور فيتجاوز ما كان في الأصل وسيلة لتحقيقه ويتحرر من الغاية التي كان ينشدها ، ويصبح غاية في نفسه . بهذه الطريقة أصبح الفكر غاية في نفسه ، وأصبح يضع لنفسه من المسائل ما لا قبل له بحلها ، وذلك كسألة أصل العالم ، أو معرفة كنهه وحقيقته وما شاكل ذلك من العضلات

المتافيزيقية . ولكن حل هذه العضلات وراء طور الفكر — لا الفكر
الإنسانى وحده — بل الفكر من حيث هو : فإن كثيراً من الأفكار
ليس فى الحقيقة إلا نوعاً من القصص أو الأساطير يعمد العقل إلى خلقها
ليستعين بها على حل المشكلات النظرية ، ولكنه حل فى الظاهر
لا غير . وفى العلوم الطبيعية ، إلى جانب الفروض العلمية المستندة إلى
التجارب ، كثير من هذه الأفكار القصصية ، أو الأساطير التى يختلفها
العقل اختلافاً . وكذلك الحال فى علمى الأخلاق والجمال وفى الدين .
فالذى نسميه « بالحقيقة » إذن إنما هو هذه الأمور التى ندركها بحواسنا
أو هو مادة الحس التى لا نستطيع إنكارها لما لها من الأثر فىنا . ويتجلى
لنا فى هذه الأمور التى ندركها بالحس قوانين ، أو اطرادات فى وقوع
الحوادث سواء منها الحوادث المتلاقية فى الزمان أو الواقعة فيه على التوالى
أما مهمة العلوم فهى العمل على التثبت من صحة هذه القوانين .

ولست أجسامنا سوى طائفة من هذه الحقائق التى ندركها بالحس ،
ونحن بواسطتها نستطيع أن تؤثر تأثيراً كبيراً فى العالم المحيط بنا (الذى
هو مجموعة من حقائق أخرى ندركها بالحس) .

وفى العالم كثير من الظواهر الدالة على وجود الغاية وفيه الكثير
أيضاً مما لا يدل على وجود غاية ما ، ولهذا يجب علينا أن نفهم العالم كما
نجد . وربما كانت الأساطير عوناً لنا من الناحية الأخلاقية والجمالية ؛
فإن كثيراً من الناس مثلاً يطمئنون إلى الأسطورة القائلة بأن العالم قد
خلقه أو دبّره روح عالية كاملة ، وإن كانت هذه الأسطورة مفتقرة

إلى أسطورة أخرى متممة لها تقول بوجود قوة للشر مقاومة للقوة السابقة .
وليس للعالم قيمة ولا شأن في ذاته ، فلا يحسب الإنسان أنه واجد
قيمة أو معنى للعالم فيه ، بل يجب عليه أن يضع قيمة ومعنى للعالم يستمدهما
من حياته العملية .

والعقل العملى والإدراك البديهي ، في نظر « فاينجر » أرقى من
التفكير النظرى ، فإذا اتصلنا بالحقيقة اتصالاً فعلياً ذهبنا كل مشاكلكنا
النظرية ، وأصبح عملنا فى العالم ومن أجل العالم أعظم شأنًا من مجرد
تفكيرنا النظرى فيه .

الفصل التاسع

مذهب الواقع

مذهب التطور الفجائي : مذهب التغير في إنجلترا وجنوب

أفريقية والولايات المتحدة

(٣٠) ألكسندر^(١) S. Alexander

وضع ألكسندر مذهباً فلسفياً من أهم صفاته أنه يتفق مع الروح العلمية الحديثة ، ومع النتائج العامة التي وصل إليها العلماء . وهو يرى أن هيولى العالم هي « الزمان وللكان » أو الكون الزمان المكاني : إذ المكان وحده مجرد معنى من المعاني ، وكذلك الزمان وحده ؛ أما الحقيقة الموجودة بالفعل فهي الكون الزماني المكاني ذو الأبعاد الأربعة و « الكون الزماني المكاني » هو الحركة البحتة^(٢) لأن الزمان غير

(١) صمويل ألكسندر فيلسوف بريطاني استرالي الأصل ولد في سدن في أستراليا وتعلم في جامعة ملبورن ثم ذهب إلى أكسفورد فدرس بها اللغات القديمة والرياضية والفلسفة وتفوق فيها جميعها . كان أستاذ الفلسفة في جامعة مانشستر . والنظر إلى فلسفة « ألكسندر » يرى أثراً واضحاً لمفاهيمه الرياضية فيها . (المترجم)

(٢) أي الحركة من حيث هي حركة :- وهي الانتقال من نقطة زمنية مكانية إلى نقطة أخرى ، وليس المقصود حركة الأجسام الطبيعية . (المترجم)

ساكن . غير أن الحركة البخنة ليست بعدُ مادة واقعة في الحركة ، لأن من الضروري أن توجد المادة أولاً قبل أن تصير في الحركة . وفي إمكاننا أن نميز في الكون الزماني المكاني في مجلته نقطاً زمانية مكانية ، وهذه النقط الزمانية المكانية هي الحوادث الكونية البسيطة .

و « الكون الزماني المكاني » بعض الصفات العامة التي — بفضل وجودها فيه — تخللت جميع الموجودات وصارت صفات لها : وهذه الصفات العامة هي الوجود والكلية والنسبة والنظام والجوهرية والكمية والعدد والحركة . غير أنه إلى جانب هذه توجد صفات أخرى كثيرة مستمدة من التجربة بها تتميز أنواع مختلفة من الموجودات التي تظهر تحت ظروف معينة ؛ لأن « الكون الزماني المكاني » يتخذ من تلقاء نفسه أشكالاً أو هيئات مختلفة من النقط الزمانية المكانية . وأبسط هذه الأشكال أو الهيئات يتكون من حركات مختلفة السرعة والمدى . فإذا ما تكون من هذه النقط الزمانية المكانية ، أو من بعضها ، أشكال خاصة ظهرت صفة جديدة هي صفة المادية . أما الصفات أو الكيفيات الأخرى كاللون والرائحة فتظهر تحت ظروف أخرى زائدة على الأولى ؛ وإذا ما تهيأت ظروف جديدة غير هذه وتلك ، ظهرت خاصية الحياة ؛ وإذا تحقق للكان الحي ظروف أخرى فوق هذه كلها ، ظهر الشعور أو العقل الذي هو صفة جديدة زائدة على صفة الحياة في الكائن الحي . وهكذا ترى الموجودات سلسلة متصلة الحلقات متفاوتة في درجات الرقي ؛ وفي كل راق منها صفاته إلى جانب الصفات الدنيا التي ظهرت

عنها صفاته . ولكن نسبة الكائن إلى أعلى صفاته مختلفة عن نسبته إلى صفاته الدنيا ؛ فهو يشعر بشيء من الالذة (أو هو يدرك إدراكاً مباشراً قوياً) صفته العليا ، ولكنه يشاهد فقط (أو يدرك إدراكاً سطحياً) صفاته الدنيا . فإذا أدرك الإنسان مثلاً جسماً من الأجسام (وليكن جسمه هو) شعر بلذة من عملية الإدراك ، وشاهد في الوقت نفسه الجسم المدرك ، لأن كل فعل شعوري هو فعل عصبي أيضاً . والفعل الإدراكي الذي أعقب الالذة في المثال المتقدم هو في الوقت نفسه الفعل العصبي الذي شاهده الشخص المدرك . والعقل بهذا المعنى هو الجوهر الذي تصدر عنه طاقة الأفعال التي لها خاصية الشعور . وإدراك العقل للأشياء معناه اتصالها أو وجوده معها ؛ وهذه حالة خاصة من حالات الاتصال العام الذي عليه الأشياء جميعها : إذ الأشياء كلها « موجودة معاً » ومتصلة الواحد منها بالآخر . ولا يغير النقل كصفات الأشياء التي يدركها بحال من الأحوال .

والشعور ، ولو أنه أعلى صفة في الإنسان ، إلا أن من العقول أن نفترض وجود صفات أعلى منه في العالم . وأعلى الصفات جميعها ، في نظر « ألكسندر » ، صفة الألوهية التي يعدها أعلى صفات الله ، كما أن « الشعور » أعلى صفات الإنسان . وهو يقول إن العالم بأمره هو جسم الله ، والعقل صفة من صفاته الدنيا . أما الألوهية ، فلا ندرى من أي الصفات هي ، غير أن لنا أن نفترض أن طبيعتها متغيرة ؛ فإن العالم لم يزل ناقصاً ، ولا يزال الجبال متمسكاً لظهور صفات جديدة فيه أعلى مما

هو عليه . ولهذا كانت « الألوهية » في تغير مستمر ، أو في حالة صيرورة دائمة . أما الله — الذى هو في نظر ألكسندر العالم بأسره متحركاً نحو الألوهية — فوجود على الدوام ، وهذا يفسر لنا شوق الإنسان إلى الله وإلى الاتصال به . أى أن اتجاه العالم نحو الألوهية هو الذى يحرك فينا ذلك الشوق إلى الله . والدين في ناحيته العملية ينحصر ، على هذا الرأى في أن يأخذ كل إنسان بنصيب في العمل على تقدم العالم وإيصاله إلى درجة الألوهية ، ويكون ذلك بالانتصار للخير على الشر في شؤون الحياة الإنسانية .

أما علاقة الكثرة المتناهية بالواحد غير المتناهي ، « فالواحد أشبه بالنظام الذى يصون الكثرة ويحفظها ، منه بالبحر الذى يبتلعها » .

(٣١) هـوس^(١) L. T. Hobhouse ١٨٦٤ — ١٩٢٩

يمكن وصف فلسفة « هُهوُس » بأنها أسلوب من أساليب الفلاسفة الواقعية التى تظهر فيها فكرة التطور . وأخص ما يسترعى نظر الباحث فيها محاولة « هـوس » التوفيق بين عدد كبير من المذاهب الفلسفية المتعارضة : كذهبي الوحدة والكثرة مثلاً ، وكالمذهبين الثالى والمادى ،

(١) ليونارد هـوس : عالم اجتماعى وأخلاقى إنكليزى : تعلم في جامعة أكسفورد ثم شغل بعد ذلك وظائف مختلفة في الصحافة والسياسة حتى انتهى به الأمر إلى أن عين في سنة ١٩٠٧ أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة لندن . اهتم بعد ذلك إلى مهمة التدريس والتأليف وأخص ما كتب فيه العلوم الأخلاقية والنفسية والاجتماعية .

والذهبيين التجريبي والعقلي . وقد أخذ « هبوس » — تحت تأثير « بوزنكيت » — بالفكرة القائلة بأن العقل وحدة منتظمة مؤلفة من أجزاء ، وأن الأحكام العقلية المباشرة ليست أحكاماً نهائية . « وأساس الأحكام العقلية هو ما بين الأحكام نفسها من علاقات ونسب فالكل (أى العقل فى جملة) يعتمد على أجزائه ، وهى بدورها تعتمد عليه فى بقائها . وهذه الوحدة النظامية التى تقتصر فى وجودها إلى أجزائها كما تقتصر أجزاؤها إليها ، هى ما نطلق عليه اسم العقل » . والعقل عقلان : نظرى ، وهو المجهود العقلى الذى نبذه كله من غير انقطاع فى التوفيق بين الأحكام التى تفسر لنا تجاربنا ؛ وعملى ، وهو هذا المجهود نفسه منصرباً إلى النظر فى كل ما نضع له قيمة من تجاربنا .

ومن الخطأ البين أن نعتقد أننا بواسطة « الكل » نستطيع شرح أجزائه شرحاً تاماً ، من غير أن نحاول فى الوقت نفسه أن نشرح « الكل » نفسه بواسطة الأجزاء التى ينطوى عليها . وقد كان هذا الخطأ إلى حد كبير السبب الذى دفع بالفلاسفة المثاليين إلى القول بأن حقيقة الأشياء هى العلم بالأشياء ؛ وهم بهذا قد أنكروا أن العلم بأى شئ يقتضى وجود حقيقة خارجة عن العلم يتعلق بها العلم نفسه . وفى هذا المعنى يقول « هبوس » : « إن الشئ لا يوجد لأنه يُعلم ، ولكنه يعلم لأنه موجود » « وبالجملة ليس فى طبيعة العلم ذاته ما يحدد من طبيعة الشئ المعلوم أو القابل لأن يُعلم ؛ فيجب إذن أن نعلم ما هى عليه الأشياء عن طريق أحكامنا المباشرة عليها ما دامت هذه الأحكام خالية

من التناقض » . والعلم بهذا المعنى هو نسبة بين أحكامنا العقلية المباشرة على الأشياء والأشياء نفسها . فإن الأحكام العقلية التي تتألف منها وحدة نظامية مرتبطة بالأجزاء تقتضى وجود حقيقة خارجة مرتبطة بالأجزاء كذلك ؛ وذلك لأن أعيان الموجودات تتشكل ضرورة بشكل العقل بل على العكس ، لأنه قد صار من عادة العقل أن ينصبغ بصيغة موضوعاته عند ما يهيئ نفسه لقبولها .

غير أننا يجب ألا نبالغ في وصف ما نسميه بالترابط بين أعيان الموجودات ، بل ينبغي أن نفرق بين نوعين من الوحدة : وحدة التركيب ووحدة الانسجام . أما وحدة التركيب فتوجد في كل مركب له أجزاء يقوم كل منها بوظيفة مستقلة ويفتقر في قيامه بوظيفته إلى الأجزاء الأخرى . والقاعدة أنه كلما زاد افتقار الأجزاء بعضها إلى بعض كان الكل أميل إلى الانسجام ؛ وإذا زاد استقلال كل من الأجزاء عن الآخر عظم الميل إلى التنافر . والنظام الكوني « وحدة » من النوع التركيبي ، ولكنه سائر في شيء من البطء نحو تلك الوحدة الانسجامية المعقولة . والعقل ، بما يصدر عنه من الأنفال النائية ، متجه نحو ذلك الانسجام وذلك الاتصال المذكورين . ولكن « الميكانيكية » لا تزال في الكون ، لأنه لا تزال فيه حقائق لا انسجام بينها وبين غيرها . ومع ذلك فأخص صفات الكون في جلته صفة النمو أو التطور ؛ وليس الموت حداً لهذا التطور ، لأنه لا ينتهى به ، بل هو ينتهى بحصول الانسجام الذى هو مصدر حياة الكائنات جميعها . وسوف تكون للقوة الروحية

— أو لمبدأ الخير المنبث في الكون بأسره — الغلبة والسلطان يوماً ما .
إذ الشر ليس من طبيعة الأشياء من حيث هي ، وإنما هو راجع إلى عدم
وجود الانسجام بينها . فليس في العالم قوة للشر كما فيه قوة للخير ، وإذن
فالعالم خليق بأن نعيش فيه وأن نجاهد في الحياة من أجله .

(٣٢) لويد مورغان^(١) C. Lloyd Morgan وُلد سنة ١٨٥٢

يكاد يعد لويد مورغان مؤسس المذهب الفلسفي المعروف باسم
« مذهب التطور الفجائي » وفلسفته بوجه عام فلسفة واقعية اثنية .
وهو يسلم بوجود عالم طبيعي مملوء بالحوادث التي يمكن تفسيرها بالإضافة
إلى الأبعاد الأربعة التي هي الزمان والمكان . ثم يقول إن بين الحوادث
الطبيعية صلات من أنواع مختلفة ، وإن أنواع هذه الصلات تظهر في
شكل سلسلة مرتبة حلقاتها ترتيباً تصاعدياً في حالة الذرات والجزيئات
والخلايا العضوية والكائنات الحية على التوالي ، فيحتوى كل نوع
من هذه النواع أو الأنواع التي تتقدم عليه . وهو يفترض كذلك وجود
اتصال بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية ؛ فإذا ما حدث في لقاء
النوع بعض التغيرات المادية حدث الشعور . والاتصال بينهما دائماً غير
منقطع ، بمعنى أنه لا توجد حوادث طبيعية ، أو مجموعات من الحوادث

(١) من أكبر علماء النفس في العصر الحديث : بعد حجة في علم النفس المقارن
لا سيما فيما يتعلق منه بمباحث الفريزة والسلوك الحيواني . وهو متأثر بنظرية التطور
وله فيها وجهة نظر خاصة تعرف بمذهب التطور الفجائي . وله من الكتب : العادة
والفريزة ؛ الحياة الحيوانية والعقل ، للدخل إلى علم النفس المقارن . (المترجم)

الطبيعية ، لا تكون في الوقت نفسه حوادث نفسية (بيسيكولوجية)
أو مجموعات من حوادث نفسية . بعبارة أخرى ليس في الوجود عالمان ،
طبيعي ونفسي ، بل عالم واحد طبيعي ونفسي معاً من أعلاه إلى أسفله .
أما ما نسميه « بالشيء » فليس في الحقيقة إلا مجموعة أو طائفة منتظمة
من الحوادث أو الظواهر الطبيعية فصلها العقل وميزها عما تتصل به من
الحوادث أو الظواهر النفسية .

وإذا تجمعت الحوادث تألفت منها نظم تختلف في درجة بساطتها
وتعقيدها . ويمكن التمييز (في أى نظام من هذه النظم) بين مادة النظام
والعلاقات أو النسب التي فيه . وقد تكونُ النظمُ البسيطة مادةَ النظم
الأكثر تعقيداً منها . فالإلكترونات مثلاً تكونُ مادة الذرات والذرات
تكونُ مادة الجزيئات ، والجزيئات تكون مادة قطرة الماء وهكذا
حتى نصل إلى الظواهر الحيوية التي تقع في الأغشية الخلوية التي هي مادة
الكان الحي . فكل من هذه الأشياء التي ذكرناها « نظام » ؛ ولكل
نظام طائفة خاصة من العلاقات أو النسب التي تسمى داخلية إذا كانت
داخل نظام واحد ، وخارجية إذا ارتبط بها نظامان أو أكثر . أضف
إلى ذلك أن هذه النظم لها وجود حقيقي في الواقع ، أى أنها ليست أموراً
ينتزعها العقل انتزاعاً من العالم الذي حوله بحسب ميوله الخاصة . والعقل
نظام داخلي يمتد بالنسبة للشخص الناظر إليه ، ولكنه يمتد إلى العالم
الخارجي عن طريق شعوره بأعيان الموجودات في ذلك العالم ، وبهذه
الوسيلة تصبح هذه الأعيان نفسها موضوعات يشير إليها العقل .

والعالم بأسره يتكون في نظر « لويدمورغان » من ثلاثة أنواع من الظواهر : (١) ظواهر طبيعية كيميائية ؛ (٢) ظواهر حيوية لا توجد في غير الكائنات الحية ؛ (٣) ظواهر عقلية لا توجد في غير بعض الكائنات الحية . وبين الظواهر الحية نوع جديد من الاتصال لا وجود له في الظواهر الطبيعية الكيميائية البحتة ؛ وبين الظواهر العقلية نوع آخر من الاتصال لا وجود له في الظواهر الحيوية البحتة . بعبارة أخرى إن صفة الحيوية صفة تعرض للكأن فجأة (أو على غير انتظار) ، وإن العقل يعرض لبعض الحيوانات على سبيل المفاجأة أيضاً . ولكن الصفات الجديدة التي تعرض فجأة لا تحمل محل الصفات القديمة التي كان عليها الكائن ، بل هي تلتحق بها أو تضاف إليها لا غير . أى أن النظام الحيوى مثلاً يظل — كما كان — نظاماً طبيعياً كيميائياً ؛ والنظام العقلى يظل — كما كان — نظاماً حيوياً . غير أن الظواهر الطبيعية الكيميائية في الكائن الحى تختلف نوعاً ما عن مثيلتها في الأجسام غير العضوية ؛ والظواهر الحيوية في الكائن العاقل تختلف أيضاً نوعاً ما عن مثيلتها في الكائن الحى غير العاقل .

ويسمى « لويدمورغان » — باعتباره رجلاً من رجال العلم — بوجهة النظر العلمية المادية ، ويدّعى لها إذعائاً قوياً ، ولكنه لو سئل — باعتباره فيلسوفاً — أن يشرح اتجاه ما يسميه « بالتطور الفجائى » لما كان في وسعه إلا أن يجيب بأن فكرة التطور — كما يفهمها العلماء — يجب أن يُضمَّ إليها فكرة أخرى ، وهى أن في الكون قوة فعالة مسعّرة فيه

من الأزل ، تظهر على مر الزمن وتتجه في ظهورها اتجاهاً صعودياً .

(٣٣) هويتهد^(١) A. N. Whitehead أولد سنة ١٨٦١

أخذ « هويتهد » على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين ؛ فقد كان لطرفهم العقلية البحتة أثر كبير في أنهم جعلوا من « الطبيعة » — وهي الغنية الحافلة بالأشياء التي ندرّكها إدراكاً مباشراً — عالماً « لا نحس فيه صوتاً ولا نرى فيه لوناً ولا نشم فيه رائحة ، ومكاناً تدفق فيه المادة تدفقاً لا نهاية له ولا معنى » . وهو يعتقد أيضاً أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حللوا النظام الكوني إلى عناصر متفرقة ومزقوه كل ممزق (وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلاً ذهنياً فقط) . لذلك جعل هويتهد هم ردّ هذه العناصر إلى سيرتها الأولى ، فوضع مذهبه الفاسفي الذي أطلق عليه اسم « فلسفة الكائن » . وغايته من هذا المذهب ليست البرهنة على وجود « الكيفيات الثانية » فحسب ، بل على وجود كل ما له أثر في الحياة الإنشائية من ناحية تقدير الجمال ، ومن الناحيتين الخلقية والدينية . ولكن « هويتهد » على الرغم من كل هذا عالم لا يبخل العلم حقه . غير أنه يرى أن العلماء قد قصرُوا همهم على البحث

(١) ألفرد هويتهد : فيلسوف ورياضي إنجليزي من المدرسة الحديثة التي ترمى إلى التقريب بين الفلسفة والعلوم الطبيعية . كتب في الرياضيات وخاصة الجبر ، وفي علاقة الرياضة بالمنطق ، كما كتب في العلوم الطبيعية والفلسفية وفي نظرية المعرفة . عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٩٢٤ ولكنه تولى التدريس في جامعات أخرى مثل كمبريدج وأدينبره ولا يكاد يوجد لقب من ألقاب العرف العلمية لم يمنحه . (المتجم)

فى العنويات ، أو فى المقولات العقلية البحتة ، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا فى تفسير الكون اتجاهًا ماديًا ميكانيكيًا ، مع أن إدراكنا إنما هو دائماً إدراك لحوادث محسوسة . نعم للعالم أن يحلل هذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر ، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة ، ولكنه ليس له أن يحسم هذه العناصر البسيطة المعقولة ويعتبرها حقائق منفردة مستقلة . أما هذه الحوادث المحسوسة — التى هى موضوع إدراكنا — فهى ما يسميه « هويتهد » « نظامًا » أو « كائنات » . وفى كل نظام من هذه النظم أو كائن من هذه الكائنات ، تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كل) فى طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التى يتألف منها . بعبارة أخرى ، تشبه طبيعة « الشكل » عند هويتهد « الصورة » التى قال بها كل من أرسطوطاليس ودريش . و « الكائنية » بهذا المعنى الواسع صفة من صفات الكون بأسره ، وليست قاصرة على الكائنات الحية ، بل هى ظاهرة أساسية موجودة فى كل ناحية من نواحي الطبيعة .

وعلم الطبيعة فى نظر هويتهد هو العلم الذى يدرس الكائنات البسيطة (كالذرات ونحوها) ، بينما يدرس « علم الحياة » الكائنات الأكثر تركيباً . وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فحسب ، بل ينكر اثنينية العقل والجسم ؛ إذ ليس العقل فى نظره سوى « نظام » خاص فى مجموعة « الحوادث » التى يتألف منها الجسم . وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التى نسميها بالظواهر العقلية . ولكن ليس معنى هذا أن هويتهد ممن يعتمدون بوجود جواهر ثابتة

للأشياء ، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء الطبيعة الحداثيين الذين يعتبرون الحوادث — لا الجواهر — الوحدات الأولية التي يتألف منها الكون . أى أن الكون في نظره ونظرهم مجموعة مؤلفة من حوادث ومما بين هذه الحوادث من نسب . وتختلف الحوادث بساطة وتعقيداً ؛ فالركبة منها تتألف من جُملٍ من الحوادث التي هي أبسط منها ، وهكذا حتى ينتهى التحليل إلى الحوادث الذرية . فالكون على هذا الرأى ، مجرى يتدفق بالحوادث بلا انقطاع ؛ وهو رأى أشبه برأى هرقليط في « التغير » ، ولو أن هويتهد يفترض بالإضافة إلى هذا وجود ما يسميه بالمثُل ، أو الأعيان الثابتة ، أو العقولات الكلية كما فعل أفلاطون ، وبذلك يحتفظ في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بها الإيبائيون ، كما احتفظ بفكرة التغير التي قال بها هرقليط . « ففي ذلك العالم الزاخر بالحوادث المتغير على الدوام شيء ما ثابت قارٌّ ، وفي ذلك القارُّ الثابت عنصر ما يعتريه التغير » .

ويسمى هويتهد « الحوادث الذرية » « بالظروف الواقعية » (وأحياناً باسم الموجودات الحقيقية) . وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هي في نظره « رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية » المتقدمة الذكر ، متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة وبنظام خاص في كم ذى امتداد . أما ذلك الذى نسميه عادة « الشيء » أو « الشخص » فهو مجموعة أو هيئة منتظمة من الحوادث مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً علياً دائماً . أضف إلى هذا أن كل « حادثة واقعية » مرتبطة بكل حادثة واقعية أخرى في الكون

وعليه فالعالم نظام واحد محكم الاتصال والتركيب ، مؤلف من « حوادث واقعية » : أو هو « سلسلة متصلة ، حلقاتها هذه الحوادث » . ومن أجل هذا الاتصال الذى فى حلقات السلسلة الكونية أمكننا أن نقول إن « كل شىء فى الكون واقع فى كل زمان وفى كل مكان » . وليس « المكان والزمان » فى نظر هويتهد (كما هو فى نظر ألكسندر) حقيقة أولية مسلماً بوجودها ، بل هو شىء مركب من النسب الموجودة بين « الحوادث الواقعية » . أما نقط الاتصال بين الحوادث الكونية فنسميها بالروابط ، وهى فى نظره روابط عليّة . فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التى تربطها بالحوادث التى تسبقها فى الوجود فى الوقت الذى تتصل فيه بالحوادث التى تليها ؛ وهى فكرة تشبه فكرة « برغيون » فى دخول الزمان للماضى فى الزمان الحاضر . بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل « حادثة واقعية » خالصة خلوداً ذاتياً على الرغم من أنها واقعة فى عالم التغير .

وليس للإله معنى فى مذهب « هويتهد » إلا أنه « وحدة العالم » و « مبدأ التكوين فيه » ؛ « فليس الإله نفسه بذات ، ولكنه أصل كل ماله حقيقة ذاتية فى الوجود » . « والعالم كثرة من الممكنات متجهة نحو الوحدة الكاملة » : « والإله هو وحدة التجلى الظاهر فى الكثرة الطبيعية » — « هو محرك الوجدان ومبعث الآمال فينا من الأزل » : وكل شىء فى الوجود متصل به .

ويرى هويته أن « موضوع علم الكسولوجيا^(١) الذى هو أساس البيانات كلها هو وصف القوة المحركة فى العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية الدائمة ، ووصف جلال التجلى الإلهى القارى طبيعة الأشياء ، ذلك التجلى المتجه على الدوام نحو إيصال الكون إلى درجة الكمال وتحقيق الغاية منه بفناء القوى الكونية للتعددية فيه . ولكنه يرى « أن هذه الحالة النهائية المستقرة لن يصل إليها العالم ولا الله ، لأنها معاً فى قبضة مبدأ ميتافيزيقى أول ، هو مبدأ التوجه الدائم نحو الخلق الجديد » .

(٣٤) مور^(٧) G. E. Moore ولد سنة ١٨٧٣

أعلن توماس ريد (١٧١٠ — ١٧٩٦) حرباً عواناً على غلاة « المثاليين » وفلسفتهم المعروفة باسم « سبيل الأفكار » ، فاتقن « مور » أثره لأن الفيلسوفين من أنصار مذهب « الذوق القطرى » . وفلسفة « مور » ناحيتان : سلبية وإيجابية . أما السلبية فهى اعتقاده أن للذهب العقلى أو المثالى لم يفلح حتى فيما يتعلق بحقيقة الأمور العقلية وحدها . ولهذا لا يرى مبرراً لإنكار ما يفترض « الذوق القطرى » وجوده من الحقائق للادية والعقلية على السواء . أما من الناحية الإيجابية فلم يزد « مور »

(١) وهو علم العالم ووصف تكوينه .

(٢) جورج إدورد مور عالم إنجليزى وأستاذ الفلسفة فى جامعة كمبردج ومن المتخرجين فيها . ومن أخص صفاته مقدرة المجبة على التحليل الفلفى الدقيق وتقدمه لأراء غيره من الفلاسفة ، وهى ظاهرة لا تكاد تختفى على قارئ كتبه لا سيما كتابيه « دراسات فى الفلسفة » ، « أصول الأخلاق » (المترجم)

كثيراً على أن ذكر طائفة من القضايا التي استند فيها إلى الواقع واتخذها أساساً لمذهبه الخاص ومذهب « الذوق الفطرى » . وتتلخص هذه القضايا فيما يأتى :

أولاً : لا مبرر للقول بأن كل حقيقة مادية مفتقرة منطقياً ، أو من جهة علمها إلى حقيقة عقلية ما .

ثانياً : إن الأشياء المادية موجودة بالفعل وقد وجدت فى الماضى .

ثالثاً : إن كثيراً من النفوس موجودة بالفعل وقد وجدت فى الماضى كذلك .

غير أن « مور » ربما خالف أصحاب « الذوق الفطرى » فى أنه لا يرى سبباً للاعتقاد بوجود الله أو ببقاء الروح الإنسانية بعد فناء البدن . ثم إنه فوق ذلك كلف بالبحث فى مسألة المعرفة الإنسانية ، وهو يُعنى عناية خاصة بالتحليل الدقيق للقضايا التي يسلم بصدقها ؛ أى القضايا التي يمكن إدخالها إجمالاً تحت القضيتين الثانية والثالثة اللتين ذكرناهما . فهو يتساءل مثلاً ما هو المراد على سبيل التحقيق من قولنا « هذه يدٌ ؟ » ويقول إننى عند تحليلي لمثل هذه القضية أوقن بشيئين أعنى أننى عندما أعلم أو أحكم بأن مثل هذه القضية صادقة « أعلم يقيناً شيئين : أولهما أنه توجد دائماً حقيقة حسية هى موضوع القضية التي أنا بصدد البحث فيها . . . وثانيهما أن ذلك الذى أعلمه عن هذه الحقيقة الحسية أو ذلك الذى أحكم بصدقه عليها ليس (بوجه عام) « إنه هو نفسه يدٌ أو كذا أو كذا » . « بعبارة أخرى إننى أعتقد — مستعملاً عبارة الفلاسفة

القائلين بأن الإدراكات الحسية رموز لحقائق وراءها — أننى لا أدرك
يدى إدراكا مباشراً ، ولكنى أدرك شيئاً ما هو رمز لها : أعنى جزءاً
معيناً من سطحها » . أما العلاقة الحقيقية بين ذلك الجزء المدرك بالחס
الذى هو رمز لليد وبين اليد نفسها فأمر لا يدعى « مور » أنه يعرفه ،
ولكنه غير مقتنع فى الوقت نفسه بالتفسيرات المختلفة التى قال بها
الفلاسفة فى هذا الموضوع .

ويمثل هذا يتكلم عن القضية الثانية : أعنى « أن النفوس موجودة
بالفعل وأنها وجدت فى الماضى » فهى قضية يوقن بصدقها ولكنه
لا يستطيع تحليلها تحليلًا صحيحًا .

(٣٥) برويض ^(١) C. D. Broad ولد سنة ١٨٨٧

اشتهر « برويض » على الأخص بنظريته المعروفة « بنظرية الموضوعات
الحسنة » وهى تتلخص فى أن كل إدراك حسي يتضمن ثلاثة أشياء :
الأول وجود حالات عقلية تسمى بالإحساسات ؛ الثانى أن لهذه
الإحساسات موضوعات تسمى بالحسّات ، وأن هذه الحسّات وجودات
ذاتية جزئية مثل السطوح الملونة التى نراها والسطوح الساخنة التى

(١) تشالز برويض من أساتذة الفلسفة فى جامعة كمبردج ومن التخرجين فيها .
ينتمى إلى المدرسة الفلسفية الحديثة فى إنجلترا التى منها « رسل » و « مور » وهى
المدرسة التى تبنى عناية خاصة بمباحث المعرفة وموقف العقل الإنسانى من الكون وتستند
فى بحثها على نتائج علم النفس الحديث من جهة وعلى نتائج العلوم الطبيعية والرياضية من
جهة أخرى . وللاستاذ برويض تأليف كثيرة فى منطق الاستقراء وفى الأخلاق وما
بعد الطبيعة .
(المترجم)

نفسها والأصوات التي نسمعها والروائح التي نشمها وهكذا . وهذه الموضوعات المحسّة بالفعل صفات الشكل والحجم والصلابة واللون وجهارة الصوت والبرودة وما إلى ذلك . ثالثاً أنه يوجد في العالم الخارجي أعيان مادية دعانا إلى الاعتقاد بوجودها ، وبأنها ماثلة أمام حواسنا . وجود الموضوعات المحسّة ومثولها أمام عقولنا في عملية الإحساس .

أما الصفات التي نحملها عادة على الأعيان المادية فهي مستمدة دائماً من صفات الأشياء التي نحسها منها ومتصلة بها . نعم إن هذه الصفات لا تتفق في كل حالة فتكون في المحسّات هي في الأعيان الخارجية التي نحسها فيها ؛ فإتينا إذا نظرنا إلى شيء مثلاً نظرة عمودية فأحسنا استدارة ، حكمنا بأن الشيء المنظور إليه مستدير ؛ أما إذا نظرنا إلى شيء من زاوية ماثلة فأحسنا سطحاً بيضاً الشكل ، فإن هذا الإحساس قد يحملنا على الاعتقاد بأن الجسم المنظور إليه مستدير الشكل أيضاً . ونحن لا نُنْفِي عادة بالمحسّات من حيث هي محسّات بل بالأعيان المادية التي هذه المحسّات مظاهر لها ، لأن الذي يُعِيننا أو يعوقنا في ميدان النضال في الحياة إنما هو أعيان الموجودات لا المحسّات التي نذكرها منها .

هذه هي نظرية « بروض » في المعرفة ، أما في مذهب اليتانيزيقي — وخاصة في العلاقة بين الحياة والمادة — فهو من ينتصرون لنظرية « التطور الفجائي » التي سبق شرحها^(١) . يقول أتباع هذه النظرية إن في العالم كائنات كل منها « كلٌّ » مؤلف من عناصر أو أجزاء مرتبة على

(١) راجع فلسفة لويد مورغان في هذا الكتاب .

هيئة خاصة ، ولا يمكن معرفة خواص كل من هذه الكائنات من العلم
بخواص الأجزاء التى تتألف منها لو أخذ كل من هذه الأجزاء على حدة ،
أو لو أخذت الأجزاء كلها مجتمعة فى كائن واحد . ولا يكتفى لفهم الكائن ،
أو « الكل » الذى يبرز إلى الوجود فجأة ، أن نفهم وظيفة كل جزء
من أجزائه على انفراد ، بل يجب أيضا معرفة القوانين التى يسير بمقتضاها
« الكل » عند اجتماعه فى هيئته الخاصة . والحالة الثانية التى عليها الكائن
مستقلة عن الحالة الأولى . ويقول « بروص » إن هذا النوع من البروز
أو الظهور الفجائى مشاهد فى الكائنات غير العضوية ؛ فإننا لا نستطيع
أن نستنتج خواص المركبات غير العضوية من خواص العناصر المختلفة
التي تتألف منها هذه المركبات . والأمر أعجب وأغرب فى الكائنات
الحية ، فإنه يظهر أن فى الكائنات العضوية التى من نوع واحد نزعة
طبيعية عامة تدفع بها إلى الانضمام بعضها إلى بعض تحت الظروف
للألفة بحيث يظهر عن ذلك الانضمام مركبات جديدة من نوع أرقى .
ويظهر فى كل دور من أدوار هذا التطور كائنات جديدة وخواص
جديدة ؛ بل يظهر فى كل دور تهيؤ أو استعداد جديد لتطور الكائن
إلى الدور الذى يليه وهكذا . ولنظرية التطور الحيوى الفجائى
ميزة خاصة إذا قورنت بنظرية « الحيوية الميكانيكية » ، وذلك أنه
يمكن الاستغناء بالأولى عن افتراض وجود قوة إلهية مقالة فى الكون
بخلاف الثانية .

أما العلاقة بين الجسم والعقل فهى فى نظر « بروص » علاقة

وثيقة مستحكمة ، ذلك أن العقل يظهر أثره في الجسم في الأحوال النفسية الإرادية ، ويظهر أثر الجسم في العقل في حالات الإحساس . أما إذا لم نصف العلاقة بين الجسم والعقل بأنها علاقة تفاعل مشترك . فذلك لأن كلمة « تفاعل » لا تعبر بالضبط عن معنى العلاقة التي بينهما .

ومما يسترعى النظر في فلسفة « بروض » بوجه خاص ما يسميه « بالموامل النفسية » ؛ فإنه يرى في بعض الظواهر النفسية الشاذة دليلاً كافياً يبرر اعتقاده بأن العقل ليس مجرد ظاهرة عارضة^(١) من ظواهر البدن مفقودة في وجودها إليه وحده . ولذلك يرى أن العقل جوهر مركب من شيئين : جسم حي ، وشيء آخر يسميه « بالعامل النفسى » . والعامل النفسى ليس عقلاً في ذاته ، ولكنه باتصاله بالأجسام يظهر عنه عقول مختلفة . زد على ذلك أن العامل النفسى مستقل عن الجسم بحيث يمكن وجوده دون الجسم ، بل يمكن أن يتصل اتصالاً وظيفياً بجسم شخص حي — كما هو الحال في « الوسيط » — فإنه يظهر في « الوسيط » جميع صفات الشخص الملتب الذى حل هذا العامل النفسى بدنه يوماً ما . وهذه النظرية لا تدع مجالاً للقول بإمكان بقاء العقل البشرى كاملاً بعد مفارقتها للبدن .

أما آراء « بروض » في منزلة العقل من الطبيعة ومستقبله فيها فلم

(١) يشير إلى نظرية « الظاهرة العارضة » Epiphenomenalism وهي النظرية التى تفسر العلاقة بين الجسم والعقل على أساس أن العقل ظاهرة عارضة للنخ وليس لها أثر ما فى النخ نفسه الذى هو أصلها بل هى أشبه بظاهرة عارضة تقذفها الآلة البخارية .
(للترجم)

تحدد أو تتكيف بعد ، ولكنها لا يظهر فيها روح التفاؤل . فهو يرى أن دوام تطور العقل ورفيه لا هو بالأمر المستحيل ولا بالضرورى ؛ أما إمكان تطوره وتقدمه فيتوقف على علمنا بالعقل والحياة علماً دقيقاً ، وهيمتنا عليهما من قبل أن يهدم كيان حيائنا الاجتماعية عاملان : أولهما جهلنا بمخاتق النفس والحياة ، وثانيهما تزايد علمنا بالمسائل الطبيعية والكيميائية ويستحيل التنبؤ الآن بأيهما الذى كتب له الفوز والغلبة فى ميدان النضال : الحياة وعلم النفس ، أم الفناء وعلم الطبيعة ؟ غير أن الفناء وعلم الطبيعة قد قطعاً شوطاً بعيداً فى الميدان وتقدماً بذلك الشوط على الحياة وعلم النفس .

(٣٦) الأزل رصل^(١) Earl Russell ولد سنة ١٨٧٢

يطلق « رَصِلْ » على فلسفته أسماء كثيرة ؛ فيصفها أحياناً « بالماذهب النرى المنطقى » ، وأحياناً يسميها « مذهب الوحدة المتعادلة » ، ومذهب الكترة ، ومذهب الواقع . ومترى أنها تحتوى هذه العناصر كلها .

ويحاول « رصل » — جرياً على عادة الفلاسفة التجريبيين من الإنجليز — أن يحلل العالم المحسوس إلى عناصره الأولية ، ويطلق على

(١) الأزل برتراند رصل من أسرة من أمرق الأسرات الانجليزية نسباً وزعيم الفلاسفة الانجليزية فى العصر الحاضر : غريب الأطوار كثير التطرف فى آرائه الاجتماعية ولهذا السبب أقصى عن جامعة كمبردج التى كان أستاذاً بها . ولا تقف شهرته المالية عند الفلسفة وحدها ، بل هو عالم طبيعى ورياضى كبير ، وكاتب اجتماعى وفلاسوف من فلاسفة التربية . وله فى كل هذه الميادين مؤلفات كثيرة ولكن أهمها الرياضية والمنطقية والفلسفية .
(المترجم)

هذه العناصر اسم « الذرات » . ولكنه يتجنب الخطأ الذى وقع فيه جون لوك وأتباعه باعتقادهم أن الكل المركب ليس سوى مجموع الأجزاء التى يتركب منها والآثار العلية التى يحدثها كل جزء من هذه الأجزاء على حدة . ولذلك يرى « رصل » أن « المركب » قد يفقد خواصه العلية إذا حُلِّل إلى العناصر التى يتركب منها . ولكنه يقول على الرغم من هذا إن « المركب » يتألف بالفعل من أجزاء ، ولكنها أجزاء مرتبة على نظام خاص . ومن أجل ذلك يطلق على فلسفته اسم « المذهب الذرى المنطقى » (١) .

ولست الفلسفة فى نظر « رصل » دراسة يراد بها الاستماعة عن العلوم ، بل هى دراسة متممة للعلوم بما تفترض من الفروض النظرية عن طبيعة العالم بأسره . ولما كانت العلوم و « الذوق التجري » كلاهما يفترض وجود كثرة من الأعيان الخارجية والحوادث الطبيعية ، مستقلة فى وجودها عن أى عقل مدرك لها ؛ ولما لم يقدّم دليل مقنع على إبطال دعواهما ، قال « رصل » إن فى العالم الخارجى حقائق كثيرة مستقلة عن العقل . وهو بهذا القول ينتصر لمذهبين فلسفيين : مذهب الواقع ، ومذهب الكثرة . ولكن ما هى طبيعة العناصر الحقيقية التى يتركب منها العالم ؟ أما هو فينكر المذهب المثالى القائل بأنها عناصر نفسية ، وإن كان يعتقد

(١) فهى « ذرية » لأنها تثبت وجود العناصر الأولية التى يتركب منها العالم المحسوس ، ومنطقية لأنها تقرر أن هذه العناصر يتركب منها « الكل » الذى هو الكون على نظام منطقى خاص ، لأن العلاقات التى ترتبط بها أجزاء الكون علاقات منطقية .
(المترجم)

في الوقت نفسه أنه فرض محتمل الصدق . ولكنه أشد إنكاراً للمذهب المادى ، لا سيما أنه تبين من الأبحاث العلمية الحديثة أن المادة ترجع في نهاية تحليلها إلى مجرد إشعاع أو طاقة موجية . أما هو فيفضل أن يعتبر الأصل الذى يتركب منه العالم شيئاً لا هو بالمادى ولا هو بالعقل . ويصفه بأنه أصل « محايد » أو « متعادل » بالنسبة إلى المادة والعقل ؛ وهذا الأصل الذى يتركب منه العالم جميعه هو في نظره من نوع واحد ، ويعنى به « الحوادث » .

ولا يتعارض مذهب الوحدة — كما يفهمه « رسل » — مع مذهب الكثرة ؛ فإن الوحدة عنده هي وحدة في الكيف ، على حين أن الكثرة التى يقول بها إنما هي كثرة في الجوهر . بعبارة أخرى يعتقد « رسل » أن العالم كله مركب من نوع واحد من الميولى . ولكنه يعتقد إلى جانب هذا أن في العالم عدداً عظيماً من الحوادث كل حادثة بسيطة منها وحدة مستقلة (عقلاً) استقلالاً ذاتياً . وهاك نص عبارته : « يتكون العالم من جملة من الموجودات لا ندرى إذا كانت متناهية أو غير متناهية في العدد ، مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات مختلفة ، وربما كان لها أيضاً كيفيات مختلفة : وهذه الموجودات هي التى نطلق عليها اسم « الحوادث » .

أما فيما يتصل بمسائل الحياة العملية وقيمها ، فإن « رسل » ينظر بعين الإزدراء إلى طريقة الوعظ المستند إلى النصوص ^(١) تلك الطريقة

(١) يعنى بها الطريقة التى كان يلجأ إليها رجال الدين بأن يتخذوا نصاً من نصوص الكتاب المقدس ويمجملوه أساساً يتناولونه بالفرح والتعليق ويستنبطون منه مبادئ الدين وتعاليمه من غير أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه . وقد ورث بعض الفلاسفة هذه الطريقة عن رجال الدين فاستخدموها في شرح مسائل الأخلاق . (المترجم)

التي ورثها الفلاسفة عن رجال الدين ؛ ويرى « أن الفلسفة لا تستطيع بنفسها أن تعين النوايا من الحياة ، وإن كانت تستطيع أن تحررنا من قيود التحيز والتحزب ، ومن تشويه الحقائق الذي يورثه قعر النظر » .

(٣٧) ما كتجرت^(١) J. E. Mc Taggart ١٨٦٦ - ١٩٢٥

كان « ما كتجرت » في رأيه في ماهية المعرفة من أنصار المذهب الواقعي ، وفي رأيه في ماهية الوجود من أنصار الفلسفة المثالية . أما للمعرفة فهي في نظره الاعتقاد الصحيح . ويكون الاعتقاد صحيحاً إذا طابق الواقع : أى إذا طابق شيئاً ما يكون ذلك الشيء أمراً وجودياً . وليس المراد بنسبة المطابقة نسبة التماثل ، ولكننا لا نستطيع أن نحدها بأكثر من ذلك . والوجود والحقيقة في مذهب « ما كتجرت » صفتان لا تقبلان التعريف : وكل ماله وجود فهو حقيق بالضرورة ، ولكن ليس من الضروري أن كل ما هو حقيق يكون أمراً وجودياً ؛ فإن كصفات الأشياء ونسبها من حيث هي كصفات ونسب ، حقائق في ذاتها من غير أن يكون لها وجود . أما الكصفات والنسب التي للأشياء الموجودة بالفعل فيمكن القول بأنها موجودة . وينكر « ما كتجرت » وجود الزمان والمادة . وما يقع عليه الحس . لأنه يعتقد أن العالم روعي مركب من وحدات

(١) عالم بريطاني كان أستاذاً للفلسفة بجامعة كيرج . عن دراسة هيجل خاصة وألف وحاضر فيها كثيراً . ولم تخل فلسفته من التأثير بالفلسفة الهيجلية وبالفلسفة المثالية بوجه عام . مات قبل أن يتكامل نضوجه الفلسفي .
(المترجم)

روحية مرتبة في نظام أولى بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع .
وجوهر هذه الروحانيات — أو هذه النفوس — ينحصر في أنها تعقل
ذاتها أو غيرها ، وهو تعقل يصحبه شعور وجداني إرادي ، ويُذكر أيضاً .
أن العالم مخلوق ، لأن كل مخلوق واقع في الزمان ولا شيء من العالم واقع
في الزمان . ثم يزيد على ذلك بقوله إن مظاهر التدبير ، أو المظاهر التي
تدل على وجود الغاية في الكون ، لا تدل على أن العلة الممكنة في هذا
التدبير هي عقل شاعر لا غيره ، لأنه يرى أن جانباً عظيماً من النظام في
الكون ومن الاتجاه نحو الخير تابع لطبيعة الوجود ذاتها .

(٣٨) سنتيانا ^(١) G. Santayana وُلد سنة ١٨٦٣

انحدر من أصل إسباني ، ولكنه اليوم شاعر أميركا الفيلسوف .
ويمكن وصف فلسفته بأنها « واقعية نقدية » وإن لم يكن ذلك وصفاً
دقيقاً لها من جميع وجوها .

ويسلم « سنتيانا » بوجود حقائق وراء الموجودات التي نذكرها ،
ويرى أنه لا سبيل إلى إدراك العقل لهذه الحقائق إدراكاً مباشراً ؛ والذي
يدفعنا إلى التسليم بوجودها هو « اعتقاد غريزي » فينا ، لأنها أمور

(١) جوزج سنتيانا ولد في مدريد سنة ١٨٦٣ ثم ذهب إلى أميركا وعنده
من العمر تسع سنين . تعلم في جامعة هارفارد وبعد حصوله على درجته العلمية عين
مدرساً فيها : ولكنه مل الحياة في أميركا وتاقت نفسه إلى العيش في جو هادئ
والبعد عن تلك الحركة الدائمة الصاخبة ، فذهب إلى كبرديج وظل بها نحواً من سنة
ثم طاف كثيراً من بلاد انكلترا وفرنسا . وهو أكبر شاعر فيلسوف تشغله أميركا
اليوم : وفلسفته هي فلسفة الشعر والجمال والدين .
(المترجم)

ليست في متناول إدراكنا . أما الذى ينكشف لنا فى الإدراك فيتألف من صور ذهنية وأفكار ومظاهر مختلفة لسطوح أجسام ، وصفات عامة لها . وهذه كلها أمور ننسبها إلى هذه الحقائق المجردة التى لا تقع فى محيط إدراكنا . ويطلق « سنتيانا » على الصور الذهنية والأفكار وغير ذلك مما ذكرناه اسم « الماهيات » (essences) أو الجواهر . وعلى هذا فكل ما يصوره الحس من الصور المعهودة لنا ، وكل النظريات العلمية والمعتقدات الدينية إنما هو من هذا العالم — عالم الجواهر . ويمكن اعتبار هذه الأشياء كلها — أى النظريات العلمية والمعتقدات الدينية الخ الخ — أساليب مختلفة ، وإن كانت غير متناقضة ، للتعبير عن حقيقة واحدة فوق طور الإدراك .

ويعتقد سنتيانا أن القول « بالمادية » فرض يستمد صحته من العرف وأن الدين قصة خرافية ابتدعها الضمير ، وأن الكل قصة عالم فالإحساسات أحلام تمر سراعاً ، والإدراكات الحسية أحلام يستطيع العقل أن يُبقيها ويزيد فيها طوع إرادته ؛ والعلوم أحلام جردها العلماء عن مادتها ، وضبطوها وقاسوها وجعلوها تتناسب تناسباً دقيقاً مع ظروفها ويلزم من هذا أن المعرفة دائماً جزء من الخيال من حيث اصطلاحاتها ومصدرها ، ولكنها صارت بفضل نشأتها وبفضل الفرض المقنود منها تذكرة أو دليلاً يرشد الإنسان إلى ما فى الطبيعة من مصادر إسماعله .

ثم إن « سنتيانا » يرى أن الحياة العقلية بأسرها وليدة الحياة الحيوانية ، وأنها قد خضعت دائماً لتأثيرها فى أحضان الطبيعة ؛ وأن

الأفكار الإنسانية ليست سوى رموز وإشارات لها مغزى وقيمة ،
أوهى كما يقول « نغمت داخلية تنطق بها عواطف الإنسان كما تنطق بها
فنونه » . وتصبح هذه الأفكار معقولة لسببين : الأول لما فيها من
الانسجام الذاتى ؛ والثانى لأنها تطابق الحقائق الخارجية للتحقق بالفعل
أو المحتملة الوقوع .

والعقل البشرى فى نظر « سنتيانا » عقل شعيرى فى أصل جبلته .
والحكمة هى فى أن يواجه الإنسان الأمور بشعر باسم غير حاسب لأى
حادثة حسابا . وليس للعقل عنده أثر على لأنه مجرد ظاهرة عارضة :
« فوظيفته أشبه بوظيفة الطفوس الدينية لأنه ينظر بعين ملؤها الرهبة إلى
ما ينتاب البدن من الأحداث الجلية وما يعتره من الخطوط » والخير
الحتمى الذى فى مقدور الإنسان الحصول عليه ، هو فى نظر « سنيانا »
اللذة التى يستمدّها الإنسان من أعمال عقله ، والسرور الذى يُدخله إلى
نفسه ما تنتجه قريحته من ضروب الفنون .

(٣٩) الجنرال اسمطس^(١) General J. C. Smuts وُلد سنة ١٨٧٠

وضع « اسمطس » خلاصة لمذهب فلسفى سماه فلسفة « الكل »
وهو يعنى بهذا أن فى طبيعة الأشياء نزعة متجهة على الدوام نحو تكوين

(١) فيلسوف وسياسى انجليزى : درس القانون فى جامعة كمبردج وتقلد مناصب
وزارية كثيرة فى جنوب أفريقية : منها وزير الحفانية ووزير الداخلية . اشترك فى
حرب البوير وأبلى فيها بلاء حسنا ؛ وكان فى سنة ١٩٣١ مديرا لجامعة سنث أندروز
باسكتلندة . ألف فى الفلسفة وفى الشؤون الافريقية السياسية (المترجم)

هيئات منتظمة يسمى كل واحدة منها « كلاً ». و « الكل » في نظره ليس مجرد جملة من العناصر أو الأجزاء مجتمعة في شيء واحد، وإنما هو كائن له هيئته التركيبية الخاصة، (أو له صورة خاصة كما يقول أرسطاطاليس). ومن أجل هذه « الصورة »، أو هذه الهيئة التركيبية كان « لالكل » استعدادات وقوى أعظم من تلك التي لأي مجموعة مؤلفة من أجزاء متشاكلة. ويقول « اسمطس » إن هذا الاتجاه نحو تكوين « الكل » أمر مشاهد في جميع أنحاء الكون، وهو في نظره الأساس الذي بنى عليه العلماء نظريتهم فيما يسمونه « بالتطور الابداعي » أو « التطور الفجائي »، تلك النظرية التي تتعارض مع نظرية الميكانيكية البحتة في الطبيعة.

ويرى اسمطس أن في العلوم الحديثة أدلة كافية تؤيد نظريته الفلسفية في « الكل ». فالزمان والمكان مثلاً لا يعتبرهما العلماء اليوم كمتين متصلين متجانسين، بل يعدونهما كمتين واحداً (هو المكان الزماني) منحرفاً ومنحنياً له هيئة تركيبية خاصة^(١). وكذلك الحال في

(١) أي لا يعتبر العلماء الحديثون الزمان والمكان كتين متصلين متضمنين بغير كل منهما تقيراً منتظماً وتتخذ فيما متواصلة كما كان الحال من قبل، بل يعتبرون الزمان والمكان كمتين واحداً ذا أبعاد أربعة يطلقون عليه « الزمان - المكان » أو « الكون الزماني المكاني ». أما فكرة انحناء « الكون الزماني المكاني » فأخوذة من فكرة انحناء السطح، ولو أن انحناء السطح يمكن تخيله في الدهن بافتراض رسم السطح في الفضاء. أما انحناء « الكون الزماني المكاني » فن البت محاولة تخيله على هذا النحو، إذ أن السطح المنحني في هذه الحالة ذو أربعة أبعاد (هي الثلاثة المكانية والبعد الزماني) فيحتاج في انحنائه إلى فضاء يزيد أبعاده عن أربعة وهذا ما لا يتطابق =

المادة ، فإن العلماء الحديثين يفسرون تركيبها تفسيراً أدق وأوفى .
ويبحث علم الكيمياء في أنواع العناصر المختلفة التى هى نتيجة
ترتيب وتوزيع الذرات والجزيئات المادية فى تراكيب مختلفة . على حين
يبحث علم الطبيعة فى الذرات نفسها من ناحية اختلاف خواصها باختلاف
نظام الألكترونات والبروتونات التى تتركب منها على هيئة مجموعات
شمسية . فالمادة اليوم التى تُعتبر مجموعة من الشحنات الكهربائية ، غير المادة
بالأمس التى كان يعتبرها العلماء جسماً جامداً لا حراك فيه . زد على ذلك
أن وجهة النظر الحديثة فى المادة من شأنها أن تقرب مسافة الخلف بين
المادة غير الحية والمادة الحية (البروتوبلازم) : فإن الخلية تختلف عن الذرة
فى أنها أكثر تعقيداً وأدق فى تركيبها ووظيفتها ، وبما بين أجزائها من
التضامن فى الفعل . ذلك التضامن الذى يحفظ على الخلية كيانها العام ؛
وهذه كلها خصائص لا وجود لها فى الذرة . على أن هذا القول ليس قاصراً
على الخلية الواحدة ، بل هو أصدق فى تطبيقه على الكائنات الحية التى
تتركب من ملايين من الخلايا .

وكما أن « الشيء » فى عرف أصحاب « النظرية النسبية » ليس إلا
مجموعة حوادث يتألف منها نظام خاص ، كذلك الكائن الحى ليس إلا
شطراً من التاريخ مجتمعة حوادثه فى كائن واحد . ولا نفى بالتاريخ هنا

== العقل أن يتخيله . أما طريقة الرياضيين فى تفكيرهم فى هذا الموضوع فبينة على تعميم
المعادلات الرياضية لانحناء السطح ذى البعدين — بشكل منطوق بحت — بحيث تنطبق
هذه المعادلات على السطح ذى الأربعة الأبعاد الذى هو الكون الزمانى المكاني .
(المترجم)

الجزء الحاضر منه فحسب ، بل جزءاً كبيراً من اللائى والمستقبل كذلك .
و « السكل » الذى يلى الكائن الحى فى درجة الرقى فى نظر « اسمطس »
هو العقل . وتمتاز العقول (أو الآلات النفسية كما يسميها) بأن مركز
التدبير فيها هو « الشعور » . وبأن لها قوة على التجديد ذات أثر بعيد
فى الحياة . وأرقى أنواع « السكل » التى نعرفها هو « الشخصية » التى
أهم مميزاتها الحرية الكاملة والقدرة على التجديد .

وللعالم فى نظر « اسمطس » صفتان متناقضتان : « الميكانيكية »
البحثة ، وحرية التولد . وتوجد « الميكانيكية » حيث تحدث الأجزاء
المجتمعة فى شئ من الأشياء آثارها بحيث يكون الأثر المتجمع مساوياً
لمجموع الآثار الفردية التى تحدثها الأجزاء إلا أن النزوع نحو « السكل »
— الذى أسلفنا القول فيه — وما له من خاصية الخلق ، فى تغلب دائم
على الميكانيكية البحثة فى عملية التطور العام . فإذا وصلنا إلى مستوى
العقل أو مستوى الشخصية أَلْقَيْنَا التفسير الميكانيكى للبحث لا ينفى
فتيلاً . ولكننا مع هذا ينبغي ألا نعتقد أن العقل والحياة عاملان جديداً
بل الذى يلزم اعتقاده هو أن الحياة والعقل والشخصية أنواع من
« السكل » للمادى المركب . يلى كل منها الآخر فى سلسلة التطور من
غير أن يحدث اللاحق منها اضطراباً أو فساداً بالسابق الذى يستند إليه
فى تطوره ؛ إذ كل حلقة جديدة فى سلسلة التطور قائمة على أعقاب الحلقات
القديمة التى تسبقها غير متنافية مع وجودها . ومن هذا يتبين أن العالم
بأسره مدفوع بطبعه إلى الانحراف عن طريق الميكانيكية البحثة ، ومتجه

نحو تكوين « الكل » ، وهذا هو المثل الأعلى الذى يسمى العالم بأسره إلى تحقيقه . وبتحقيقه تتحقق منه غايته .

أما الخير الأعظم ، أو الخير المحض فى فلسفة « اسمطس » فهو أن يحقق الكائن كماله الذاتى تحقيقاً يتجلى فيه الحرية والانسجام التامان ، وهو يرى أن النزعة الفطرية نحو تكوين « الكل » كفيلة بتحقيق المثل العليا فى الحياة — وهى السعادة والحق والخير والجمال ، لأنها كلها أمور متأصلة فى طبيعة الأشياء تدعو إليها تلك النزعة السابقة .

الفصل العاشر

الوقائع بين العام والفلسفة والدينية

في العصر الحاضر

قد تبين مما ذكرناه إجمالاً عن فلسفة المحدثين والمعاصرين ما في هذه الفلسفة من حياة قوية فتيّة وما فيها من فكر ناطق بروح الجيل الحاضر ولكن قد يتهم ساخر بقوله إن هي إلا ترجيع لصدى أصوات الفلاسفة السابقين ، وإن هي إلا بقايا أفكارهم مع قليل من التحوير والتغيير . وقد يحلل ذلك الساخر المذاهب الفلسفية الحديثة إلى عناصرها ليبين أنها في صميمها مزيج من الأفكار مستمد من فلسفة هرقليط أو بارمنيديس ، أو أفلاطون أو أرسطو ، أو ديكارت أو اسبنوزا ، أو لوك أو لينتز ، أو كنت أو هيغل أو شلنج أو شوبنهاور . بل ربما زاد على ذلك فوجه إلى الفلسفة برمتها انتقاداً طاملاً رده الناقون منها ، أعنى أن التفكير الفلسفي راكد لا يتحرك ولا يتقدم .

ولسكتنا لا نرى مبرراً لمثل هذا الموقف الذي يقفه بعض النقاد من الفلسفة الحديثة ، ولا لازدراءهم إياها ، وإن كنا قد نسلم ببعض الاعتبارات التي يستندون إليها في دعواهم . انظر إلى تاريخ الحضارة

الإنسانية نفسه ، فإنك لن تجده إلا شطراً قصيراً جداً إذا قسمته بتاريخ الأرض التي تعيش عليها ، أو بتاريخ الكون الذى هذه الأرض جزء منه ؛ فلقد بلغ بتاريخ الحضارة الإنسانية قصره إلى حد أن وصفه بعض العلماء بأنه « تاريخ إقليمى أو موضى » . ثم اعتبر بعد ذلك تاريخ الفلسفة منذ نشأتها ، ظن تجده إلا جزءاً خاصاً من ذلك « التاريخ الإقليمى أو الموضى » يصف لنا ناحية معينة منه ، ظهر أول ما ظهر منذ خمسة عشر قرناً ، وقضى ما يرى على نصف هذا الزمن تحت عوامل الضغط والاضطهاد . زد على ذلك أن المسائل الفلسفية ليست من السهولة بحيث يمكن حلها أو تفسيرها تفسيراً يُجمَعُ عليه عامة الفلاسفة ؛ فهى تختلف فى هذا الصدد عن المسائل العلمية التى يكاد يجمع جمهور العلماء على تفسيرها لأن فى استطاعتهم تحقيق ما وصلوا إليه من نتائجها تحقيقاً علمياً ؛ وهذا التحقيق غير ميسور للفلاسفة . لا ، بل إننا نرى أنه كلما صلت طائفة من المسائل للبحث أو التحقيق العملى استقلت عن الفلسفة التى هى أصلها ، وأصبحت علماً منفصلاً عنها . وبهذه الطريقة بقيت الفلسفة على الدوام الميدان الذى تُبحثُ فيه المسائل النظرية العميقة التى يصعب حلها حلاً مرضياً مقنعاً ؛ ولكنها من ناحية أخرى مسائل يعز على جمهور الأذكياء من الناس أن يفصوا الطرف عنها أو يفتقوا أمامها مكتوفى الأيدي . ولما كان الزمان فى تغير مستمر ، ونحن فى تغير مع الزمان ، كان أتى ما يفعله أهل عصر من العصور ، أن يصوغوا المسائل القديمة وحلول هذه المسائل فى قالب جديد يتفق مع الروح الفكرية والروح اللغوية لهذا

العصر؛ فإن المبالغة في طلب الابتكار، والنفو في الابتكار نفسه قد يظلب شرهما على خيرهما. أما الذى لا غنى للباحث فى أى علم من العلوم عنه، فهو معرفة تاريخ ذلك العلم؛ وربما كانت الحاجة إلى هذا أمسّ فى الفلسفة منها فى أى علم آخر، فإن الفلسفة لا تفرق بين القديم والحديث فى تاريخها، بل تاريخ الفلسفة كله حديث.

ومن الأمور التى تسترعى نظر الباحث فى فلسفة المحدثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتعاقد بين رجال العلم ورجال الفلسفة، وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثراً فى شطر كبير من القرن التاسع عشر؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شيء من الجفاء، وكان لذلك الجفاء أثره السيء فى كل من الاثنين على السواء، لأنه فى ذلك العصر غلبت الروح المادية على العلماء، وضعف للفلاسفة اعتبارهم لواقع. فنحن نرحب اليوم بهذه الروح الجديدة، روح الموازنة والمؤاخذة بين العلم والفلسفة، وإن كنا نشعر أن تغير وجهة نظر بعض العلماء قد لا يخلو من ضرر، فإن الانتقال من المادية للتطرف إلى الروحية للتطرف كان سريعاً وفجائياً، وربما كان أعظم سبب فى ذلك الانتقال إدراك العلماء للمادة إدراكاً جديداً كما أسلفنا، فإن القول بأن المادة الصلبة التى لا يمكن نفوذ الأجسام فيها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية، قد حمل بعض الناس على الاعتقاد بأن المادة قد فقدت ماديتها وظهرت بمظهر روحانى جديد. وهذا يذكرنا بقصة طريفة أخبر بها بعض كبار القساوسة عن فتاة ضلت طريق الفضيلة، فلما سئلت عن طفلها الذى ولدته فى الزنا أجابت، وهى تتوسل

في رفع العقوبة عنها ، « ما هو إلا طفل صغير جداً » ١ (فلم يشفع لهذه الفتاة صغر حجم طفلها ، ولم يخرجها عن أنها زانية) كما أن المادة لم يخرجها عن ماديتها صغر حجم ذراتها ولا لطافة تركيبها : فهي لا تزال مادة لا عقلا . زد على ذلك أن بعض كبار العلماء الحديثين مثل « ج . ج . طمسون » لا يسلّمون بالرأى القائل بعدم جوهرية المادة في جميع تفاصيله . وإنك لترى إلى جانب النظريات الحديثة في طبيعة المادة مبدأ آخر أصبح يسلّم به جمهور عظيم العلماء وهو المعروف بمبدأ « الإمكان الصرف » وقد كان للاعتقاد بهذا المبدأ أثر كبير في تغيير وجهة نظر بعض العلماء في طبيعة الكون وصبغها صبغة دينية ، وأصبح له اتصال وثيق بالآراء الحديثة بالمادة ، فقد وجد مثلاً أنه يستحيل معرفة طاقة ^(١) الذرة وموضعها في آن واحد ، وفسر هذا بأن الألكترونات أو الذرات ليس لها طاقة معينة ولا موضع معين ، وأن عدم تقيدها ذاتي لها . وقد استنبط العلماء من هذه الحالة الخاصة التي زعموا أنها تدل على محض الإمكان مبدأ عاماً أطلقوا عليه اسم « مبدأ الإمكان الصرف » ، واستند إليه بعضهم في إنكار الملية في العالم الطبيعي ، بعد أن كانت فكرة « الملية » عماد العلماء السابقين وأساس الفلسفة لليكانيكية .

وقد استقلَّ « مبدأ الإمكان » في تفسير « الاختيار » في الأنفال

(١) ولفظ الطاقة هنا غامض غير محدود ، إذ الطاقة أنواع مختلفة منها ما يمكن معرفته ومعرفة « الوضع » في آن واحد وذلك مثل طاقة الوضع ومنها ما لا يمكن مثل طاقة الحركة . على أن القول بمعرفة الطاقة لكل ذرة فيه شيء من التساهل في التعبير ، فإن المعروف ليس هو طاقة كل ذرة ، بل متوسط طاقة الذرة .

الإنسانية الإرادية ، وفي تفسير العجزات وما إليها من خوارق العادات ، فكان له بذلك وقع كبير ليس في نفوس رجال الدين فحسب ، بل وفي نفوس بعض العلماء الذين بدأوا يُعَنَوْنَ عناية خاصة بالتفكير الديني وأساليبه . غير أن مغزى هذا المبدأ الجديد وأهميته لا يزالان موضع بحث بعض العلماء ، ولذلك يعتبره « اينشتين » وغيره مجرد خرج يلجأ إليه العلماء اليوم لجهلهم بحقيقة الأمر ، ويتوقعون العودة عاجلاً إلى فكرة جديدة قوية في العلية في دائرة البحوث العلمية .

ومن ناحية أخرى يرى العلماء أن الذرات يحصل فيها أنواع من التغير (كالتغير الحاصل بفعل التجزؤ في النرة) في أوقات معينة ، وأن هذا التغير يجري على نسب ثابتة ، لذلك يعتمدون في تجاربهم وأبحاثهم على القوانين الاحتمالية التي يصلون إليها بحسابهم لهذه النسب الثابتة . ويدل اعتمادهم على هذه القوانين على وجود اطراد في وقوع الحوادث الطبيعية ، وعلى وجود مبدأ الضرورة أكثر من دلالته على وجود الصدفة العمياء ، أو مبدأ الإمكان الصرف .

كان من نتيجة هذه الأبحاث العلمية النظرية التي لم نشر إلا إلى القليل منها ، أن اتجه بعض العلماء اتجاهًا جديدًا لا يمكن وصفه إلا بأنه نوع من التصوف ؛ فهم يصفون العلوم مثلاً بأنها ليست سوى جملة من الرموز ، ويتخذون من هذه الرموز أداة يفسرون بها العالم ، فيذهبون بما فيه من جمال وجلال ويصورونه بصورة جوفاء لا حياة فيها . وهذه وجهة نظر من طبيعتها أن تؤدي إلى الاعتقاد بأن الوجود الحقيقي عقلى

مثالى : أى أن العالم بأسره يُرَدّ فى نهاية التحليل إلى الفكر أو أنه هو الفكر . أما أن هؤلاء العلماء قد قصدوا كل هذا بالفعل فهذا أمر لا نستطيع الجزم به ، فإننا نجد بعضهم يصف العالم بأنه « فكر » فى الوقت الذى نجده هو نفسه يصفه بأنه « نور » : والجمع بين الوصفين يدل دلالة صريحة على مقدار الغموض الناشئ* عن عدم الدقة فى تفكير هؤلاء العلماء . والظاهر أنهم لا يدركون تمام الإدراك معنى « الرمزية » التى يتكلمون عنها ؛ فإن الرمز دائماً شىء من نوع ما يدل على شىء آخر من نوع آخر .

نعم يقتضى استعمال الرموز وجود الفكر ، فإن الفكر وحده هو الذى يرمز بشىء ليدل به على شىء آخر ، ولكن استعمال الرموز لا يقتضى وجود الفكر وحده ، فإن الشىء اللادى لا يصلح أن يكون رمزاً لشىء آخر إذا لم يكن فى الحقيقة مادياً . وكثيراً ما وقع العلماء فى حيرة عظيمة وأحاط بأساليبهم الغموض بسبب إفراطهم فى استخدام الرموز فى العلوم الطبيعية وفى وصف الطبيعة ، ذلك الوصف الذى ربما قصدوا به فى الأصل الإشارة إلى معانى الأشياء الرموز إليها .

ولعل ما قدمناه من الملاحظات يكفى فى تفسير ذلك الوفاق غير المعهود الذى يُعلن وجوده اليوم صراحة بين العلم والدين . ولا يشك شك فى أن هذه الروح الطيبة أجدى على العلماء ورجال الدين وأنفع من روح البغضاء التى استحكمت بين الفريقين ردحاً طويلاً من الزمن ، وإن كنا نرى أن مثل هذه الروح الجديدة قد لا تخلو من شىء من الخطر : فإن

تاريخ العلم شاهد بأن العلم قد أتى بأطيب ثمره عندما اتخذ المذهب الطبيعي رائده ومثله الأعلى ، وأنه انحط عن هذا المستوى وأصابه القم والجذب عندما وقع تحت تأثير التالوجيا والميثولوجيا (علما اللاهوت والخرافات) . فلندع العلم إذن يجرى مجراه ويسير في طريقه الخاص لا يأبه بابتسامات رجال الدين كما كان قبل اليوم لا يأبه بعبوسهم ، فقد كان لغاليليو وديكارت وبويل ونيوتن شعور ديني عميق (بل كان بعضهم دينياً إلى درجة أنه كاد يكون اعتقاده خرافياً) ؛ ومع هذا فقد حرصوا كل الحرص على أن يضعوا حداً فاصلاً بين علمهم وعقائدهم الدينية ، وأن يمتصوا في أبحاثهم العلمية على أسس طبيعية بحتة . فهم لهذا خليقون بأن يحدو حدوهم رجال العلم اليوم الذين ربما كانت عقائدهم الدينية أقل ثباتاً وأكثر غموضاً من عقائد هؤلاء العظماء الذين سبقوهم .

على أننا يجب ألا ننسى أن كلمات المدح التي يثنى بها بعض العلماء على الدين بوجه عام قد يؤولها رجال الدين تأويلاً خاصاً يستغلونه في الدافعة عن أصل من أصول المعتقدات الدينية أو مسألة من المسائل العلمية التي قد لا يوافق عليها العلماء أنفسهم ؛ وبهذه الطريقة قد يقف رجال العلم حجر عثرة في سبيل رقيه والسير به في الطريق التي سار فيها وتقدم ، (ولو تقدماً بطيئاً ، تحت تأثير عوامل كان من أهمها العلوم) ، منذ زمن « برونو » و « غاليليو » و « سرفيتوس » .

أما العلم فيرجع السرف في تقدمه العجيب إلى أسباب أعظمها التخصص أو توزيع المسائل العلمية على العلماء ، وليس مما يتفق مع الروح العلمية ،

ولا مع التقاليد التي درج عليها العلماء أن يكونوا من شيوخ الدين ولا من الفلاسفة . نعم إن طائفة من أعضاء « الجمعية الملكية » في لندرة قد نشروا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر مجموعة من الرسائل في سلسلة مقالات تعرف بمقالات « بردج ووتر »^(١) عن قدرة الله وحكمته وفضله وتبجلى هذه الصفات في العالم . وقد مضى الآن نحو قرن من الزمان ولا يزال الناس يعتقدون بوجود الله ويشقون « بالجمعية الملكية » على الرغم من هذه الرسائل . ولحسن الحظ لم تشجع هذه الحادثة الكثيرين من أعضاء « الجمعية الملكية » في العصر الحاضر على أن يكتبوا من الغامرة في الكتابة في مثل هذه الموضوعات .

وليس من شك في أن علماء اللاهوت والفلاسفة معاً في حاجة إلى تعلم الشيء الكثير من العلماء . فليعلمهم العلماء إذ أن ، وليقدموا لهم ما استطاعوا من خدمات جليسة على شريطة أن يعلوهم علما لا فلسفة ولا لاهوتاً . وربما كان الفلاسفة المعاصرون أيضاً في حاجة إلى مثل هذا التحذير ؛ فإنه لما كان عدد كبير من الفلاسفة في بدء نشأتهم علماء في اللاهوت ، كان من الطبيعي أن تحسن العلاقات وتتوثق بين الفلسفة والدين ؛ وهذه ظاهرة نجد أثرها واضحاً جلياً في الجزائر البريطانية بوجه خاص ؛ فإن جمهوراً كبيراً من فلاسفتها من أكبر أنصار الدين والمذاهب

(١) نسبة إلى آرل بردج ووتر الثامن (١٧٥٦ — ١٨٢٩) : كان عالماً طبيعياً وأثرياً كبيراً وقد ترك في وصيته ثمانية آلاف جنيه تنفق على كتاب هذه الرسائل ، وهي مزيج من الفلسفة والعلم والدين نشرت بين سنة ١٨٣٣ وسنة ١٨٤٠ (المترجم)

عن عقيدته . وربما كان السرف في هذا أن الظروف والمؤسسات العلمية
(مثل وقف جفورد) تشجع بالفعل على انتهاج هذه السبيل من جهة ،
وتعلى من قدر من ينتهجها من جهة أخرى . ولكن خير للفلسفة أن تتحرر
تماماً من ربة العبودية لعلم اللاهوت ، وأن توالى البحث في مسائلها
الكونية مستقلة بقدر ما تسمح به الضرورة عن كل مؤثر خارجي .

المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب

ومصادقاتها العربية

A

Absolute	الطلق (تستعمل غالباً و مراد بها الله)
Absolute Experience (Royce : Bradley)	الإدراك للطلق
Absolute Good	الحير المطلق
Absolute Idealism	المذهب المثالي المطلق
Abstraction	المعنى المجرد
Abstract Universals	الكليات
Activity	الفعل (أن يفعل)
Affirmation	الإثبات : الإيجاب
Agnosticism	اللاأدرية
Altruism	منهج الإيثار
Animal-faith	الاعتقاد القطري
Anthropomorphic	مشبه
Anthropomorphism	القول بالتمثيه
Apriori	أولى
Apriori judgments	الأوليات (من القضايا)
Assumption	دعوى
Atheist	ملحد
Atheism	الإلحاد
Attribute	صفة
Attributive Monism	القول بوحدة الصفات
Attributive Dualism	القول بثنائية الصفات

Attributive Pluralism	القول بجمع الصفات
Automatic writing	الكتابة الآلية
Axiology	مبحث القيم

B

Behaviour	السلوك
Being	موجود أو الوجود
Being in Consciousness	الوجود النحوي
Biotism	مذهب القائلين بالحياة

C

Categories	المفولات
Cause	السبب
Causal	على
Causality	السببية
Causation	"
Causal connections	العلاقات السببية
Cognition	الإدراك : العلم
Cognitive State	حالة عقلية إدراكية
Coexistence	التلاقق في الوجود
Common Sense	(الرأى المشترك) القنوق القطرى
Common sense belief	حكم الذوق القطرى
Comprehension	الإدراك
Compresence : togetherness	المعية
Conation	النزوع
Concept	المعنى
Conception	الإدراك المعنوى
Concrete	اسم القنات
Concrete universal (Bosanquet)	الكلى القناتى (الكل)

Conscience	الضمير
Consciousness	الشعور : الوعي
Contemplation	التأمل : الروية
Contingent	المكن
Contingency	الإمكان
Continuous	متصل
Continuity	الاتصال
Continuum	التصل
Correlation	التضاييف
Correlatives	التضايخان
Cosmos	العالم : الكون
Cosmic spirit	الروح الكونية
Creation	الحلق
Creative evolution	الطور الإبلاعى
Creed	مذهب : عقيقة
Critical idealism	المذهب التالى التقى
Critical philosophy	الفلسفة النقدية

D

Deity	الإله
Denial-negation	السلب
Determination	الجبر
Determinism	القول بالجبر
Deterministic laws	قوانين جبرية
Dialectic (Hegel.)	طريقة هيجل المنطقية
Discursive	المقل النظرى
Divinity	الألوهية
Doctrine	مذهب

Dogmas	العقائد الدينية
Dualism	القول بالاثنية أو الثنوية
Duality	الاثنية : الثنوية
Duration (Bergson)	الدهر

E

Ego	الأنا (القات)
Element	عنصر : اسطقس
Emergent evolution	التطور الفجائي
Empirical	تجريبي
Empiricism	مذهب التجريبيين (مذهب المشبهة : ابن سينا)
Empirical cognition-experience	الحالة الشعورية الإدراكية
Energism	مذهب الطاقة
Emotion	اتفعال وجداني
Entelechy	الصورة : الكمال : الفعل
Epistemology	مبحث العلم : نظرية المعرفة
Epistemological scepticism	الشك في إمكان العلم
Epiphenomena	الظواهر العرضية
Epiphenomenalism	القول بعرضية العقل
Evolutionism	مذهب التطور
Experience	خبرة (أحياناً إدراك)

F

Fact	حقيقة واقعة
Feeling	وجدان
Fictionism-Philosophy of "as if"	(المذهب الأسطوري : فلسفة كأن)
Finite	جزئي : متناه
Finite minds	العقول الجزئية

Flux	التغير
Flxionism (opp. Substantiatism)	مذهب التغير (القول بتجدد الأعراض)
Form	صورة : مثال
Formal	صوري : شكلي

G

Gnostic	المعارف (غنوسطي)
Gnosticism	الأدرية
Godhead	الألوهية

H

Harmony	الانسجام : التناسب
Highest good	الحخير الاعظم
Holism (General Smuts)	فلسفة « الكل »
Hypostatise	يعجسم
Hylozoism	القول بحيوية المادة

I

Idea	فكرة
Ideal	مثال
Idealism	المنهج المثالي
Identity	الهوية : الهو هو : القاتية
Immanent (opp. trascenden)	داخل في : باطن
Immediate experience	الخبرة المباشرة
Immediate feeling	الوجدان المباشر
Immediate perception	الإدراك الحسي المباشر
Immortality	البقاء : الخلود
Implication	التضمن
Individuality	الفردية

Instrumentalism	مذهب القرائع
Intellect	المقل
Intensional (Scholastic)-referential (modern)	دلالة اللفظ على الأفراد
Intrinsic value	القيمة الذاتية
Introspection	التأمل الباطني
Intuition	الدوق : البديهة
Intuitionism	للذهب الدوق

J

Judgment	الحكم
----------	-------

K

Knowable	المعلوم
Knowledge	العلم
Knowledge by acquaintance	المعرفة بالمعى

L

Libertarianism	القول بالاختيار
----------------	-----------------

M

Manifestation	مظهر : مجلى
Materialism	المذهب المادى
Matter	المادة : الميولى
Mechanism	المذهب الآلى
Mechanical causation	العلية الآلية
Mechanical theory	النظرة الآلية
Mediumship	وسيط
Metaphysics	(اليتافيزقا) علم ما بعد الطبيعة
Method of agreement	قانون الاتفاق (فى المنطق)
Method of concomitant variation	قانون التغير النسبي (منطق)

Method of difference	قانون الاختلاف (منطق)
Monads	الذرات الروحية
Monadism	مذهب الذرات الروحية
Moral obligation	التبعة الخلقية
Moral principle	المبدأ الخلقى
Moral value	القيمة الخلقية
Multiform pluralism	القول بتعدد الكثرة
Mysticism	التصوف
Mystical experiences	أحوال الصوفية
Mystical realism	المذهب التصوفى الواقعى
Myth	أسطورة

N

Natural selection	الانتخاب الطبيعى (بقاء الأصلى)
Naturalism	المذهب الطبيعى
Neutral monism (Russell)	مذهب الوحدة المتعادلة
Neutral stuff	المادة المتعادلة
Nea-Kantianism	المذهب الكنتى الجديد
Neo-transcendentalism	المذهب التجريدى الجديد
Noematic	Husserl { معقولى عقلى
Noetic	
Noological method	(Eucken) طريقة البحث العقلى الصرف
Norms	قوانين أو مقاييس
Normative	معيارى

O

Object	عين أو موضوع
Object as such (Gegenstand-theoire)	الموضوع من حيث هو

Objective	عيني أو موضوعي
Objective immortality	البقاء أو الخلود العيني
Objective Qualities	الكيفيات العينية
Ontology	مبحث الوجود
Ontological idealism	مذهب الوجود المثالي
Ontological fluxionism	مذهب الوجود المتغير
Ontological substantialism	مذهب الوجود الجوهرى

P

Panlogism	القول بالعقل العام
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
Particular	جزئى
Passive	منفعل
Perception	الإدراك الحسى
Personality	الشخصية
Phenomena	الظواهر
Phenomenalism	} مذهب القائلين بالظواهر مبحث الظواهر
Phenomenology	
Philosophic scepticism	الشك الفلسفى
Pluralism	مذهب الكثرة
Plurality	التعدد
Plurality in unity	وحدة الكثرة
Point instants	الآنات
Positivism	المذهب الوضعى
Postulate	فرض
Potentiality	القوة
Practical reason	العقل العملى
Pragmatism	المذهب العملى

Prehensions	روابط
Presupposition	افتراضات
Primary qualities	الكيفيات الأولى
Principle of cuassation	قانون العلية
Principle of contradiction	قانون التناقض
Principle of determinism	قانون الجبر
Principle of indeterminism	مبدأ الإمكان الصرف
Psychical factors (Broad)	العوامل النفسية
Psychical phenomena	الظواهر النفسية
Psychoid (Driesch)	العقل غير المكتسب
Purposive activity	الأفعال الغائية
Puré motion-space-time (Alexander)	الحركة البحتة

Q

Quality	الكيف
Quantity	الكم

R

Rational soul	النفس الناطقة
Rationalism	المذهب العقلي
Reality	الحقيقة
Realism	المذهب الواقعي
Recapitulation theory	نظرية الاعادة
Reflection	النظر
Relation	النسبة : الإضافة
Relativity	النظرية النسبية

S

Scepticism	مذهب الشك
------------	-----------

Secondary Qualities	الكيفيات الثانية
Self contradiction	التناقض الذاتي
Self-consciousness	الشعور بالذات
Self-determination	الجبر الذاتي
Sence	حاسة
Sensum (plu. sensa & Broad)	المحس
Sense data	مادة المحس
Sense perception	الإدراك المحسى
Sensation	الإحساس
Sensible world	العالم المحسوس
Simutaniety	التلاقى فى الزمان الواحد
Soul	النفس
Speculation	البحث النظرى
Speculative reason	العقل النظرى
Spirit	الروح
Spiritual categories	المقولات الروحية
Spiritual monism	القول بوحدة الروح
Spiritnal pluralism	القول بتعدد الروح
Spiritual vision	الصفود
Spontaneous generation	التولد التلقائى
Stuff-Matter	المهيولى

T

Teleology	النائية
Tertiary qualities	الكيفيات الثالثة
Thatness	الانينة
Theism	مذهب المؤلمة
Theory of knowledge	نظرية المعرفة

Theory of psycho-physical-parallelism	نظرية الموازنة بين الجسم والعقل
Thing-in-itself	الشيء بالذات
Transcendental	تجريدى
Transcendental Being-Absolute-Spirit	الوجود المطلق : الروح المطلق
Transcendental Criticism	الفلسفة النقدية التجريدية
Transcendentalism	مذهب التجريد
Tychism	مذهب القائلين بالصدفة

U

Uncosciousness	الاشعور
Uniformity	الاطراد فى وقوع الحوادث
Uniform pluralism	القول بوحدة الكثرة
Universal	الكلى
Universal consciousness	العقل الكلى
Ultimate Reality	الحقيقة الأولى : المبدأ الأول
Ultimat values	الثل الأعلى : القيمة الناتية

V

Value-experience-experience of value	إدراك القيم
Vitalism	المذهب الحيوى
Voluntarism	مذهب الإرادة

W

Whatness	الماهية
----------	---------

فهرست الكتاب

الصفحة	الموضوع
ج	مقدمة المترجم
٣	تحديد الفلسفة وفروعها
	مسائل الفلسفة
١٠	١ - مسائل الوجود وحلولها
١٩	ب - مسائل المعرفة وحلولها
٢٦	ج - مسائل القيم وحلولها
٣٠	د - وصف المذاهب الفلسفية
٣٣	وصف عام لفلسفة المحدثين والمعاصرين
	المذهب المادى
	مذهب الطاقة : المذهب الرضى فى ألمانيا
٤٣	(١) هيكل
٤٨	(٢) استتولد
٥١	(٣) ماخ
	المذهب المثالى المطلق
٥٦	(٤) ت. ه. جرين

الصفحة	الموضوع
٦١	(٥) برادلى
٦٧	(٦) بوزنكيت
٧١	(٧) فيكونت هولدين
٧٤	(٨) رافيسون موليان
٧٧	(٩) رينوفيه
٨١	(١٠) لاشليه
٨٥	(١١) كروس
٨٩	(١٢) جنتل
٩٣	(١٣) روس
٩٨	(١٤) هكنج
مذهب التعدد الروهى أو الكثرة الروحية	
١٠٤	(١٥) إرل بلفور
١١٠	(١٦) جيمس وورد
١١٤	(١٧) صورلى
١١٧	(١٨) تيلور
١٢٢	(١٩) لصكى
مذهب التجريد المجرد	
١٢٦	(٢٠) ليهان

الصفحة	الموضوع
١٢٩	(٢١) كومن
١٣١	(٢٢) وندلباند
١٣٧	(٢٣) أيكين
١٤١	(٢٤) هصرل
مذهب الحياة	
١٤٨	(٢٥) برغسون
١٥٥	(٢٦) دريش
١٦١	(٢٧) وليم جيمس
١٦٧	(٢٨) ديوى
١٧٠	(٢٩) فاينجر
مذهب الواقع	
١٧٥	(٣٠) ألكسندر
١٨٠	(٣١) هبوس
١٨٤	(٣٢) لويد مورغان
١٨٩	(٣٣) هويتيد
١٩٥	(٣٤) مور
١٩٩	(٣٥) بروض
٢٠٥	(٣٦) إردل رصل

الصفحة	الموضوع
٢٠٩	(٣٧) ما كتجرت
٢١١	(٣٨) ستيانا
٢١٥	(٣٩) جنرال اسمطس
٢٢١	الوفاق بين العلم والفلسفة والدين في العصر الحاضر
٢٣٥	أهم المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب ...